*AUTHOR:*

ARNOU, RENE

*TITLE:*

PRAXIS ET THEORIA

*PLACE:*

PARIS

*DATE:*

1921

Master Negative #
93-81332-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88P72
EA

Arnou, René,
...Πρᾶξις et Θεωρία. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin...
Paris, Alcan, 1921.
vii, 87 p. 22 cm.

Thesis, Paris. 1920.

17471

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4-28-93 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

**Association for Information and Image Management**

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

THÈSE COMPLÉMENTAIRE
POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

# ΠΡΑΞΙΣ ET ΘΕΩΡΙΑ

**Etude de détail**
**sur le vocabulaire et la pensée**
**des Ennéades de Plotin**

PAR

**RENÉ ARNOU**

ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται
III. 8. 3 — I. 334[19].

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain, VI[e]
1921
*Importé de Belgique*

RENÉ ARNOU

# ΠΡΑΞΙΣ ET ΘΕΩΡΙΑ

Etude de détail
sur le vocabulaire et la pensée
des Ennéades de Plotin

ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται
III. 8. 3 — I. 334[19].

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain, VIe
1921
*Importé de Belgique*

# TABLE DES MATIÈRES.

**C. Les rapports de l'action et de la contemplation selon Plotin.**



## Liste des principaux passages de Plotin expliqués ou cités dans ce travail

*Première Ennéade.*



*Deuxième Ennéade.*



*Troisième Ennéade.*

*Quatrième Ennéade.*



*Cinquième Ennéade.*







*Sixième Ennéade.*

Le but de ce travail est de fixer, autant que possible, la position des Ennéades sur un point de détail, dont à ma connaissance on ne s'est pas encore occupé, qui pourtant, bien élucidé, jetterait quelque lumière sur des passages difficiles et sur l'ensemble du système : l'équivalence entre action et contemplation.

Plotin distingue action et action, ποίησις et πρᾶξις : la distinction n'est pas nouvelle ; mais il lui donne au moins ordinairement un sens nouveau, en fonction de ses propres idées sur la θεωρία. J'ai parlé ailleurs (1) de la θεωρία, en étudiant l'extase et l'union à Dieu. Si j'y reviens, c'est à un point de vue très différent et parceque Plotin voit dans la « contemplation », non seulement comme Aristote l'acte par excellence, de toutes les activités la moins mêlée de passivité, mais la puissance même qui engendre. Si bien que dans cette conception synthétique des choses, l'être en tant qu'être, — toute cloison serait artificielle —, est à la fois contemplation et action.

Cette doctrine se rencontre avec des conclusions déjà exposées (2).

En analysant la connaissance et l'intellection en particulier, il nous est apparu que pour Plotin il y avait, aû fond de toute connaissance un appétit, l'appétit du vrai, et que le « Désir » était à la fois principe d'activité et principe de connaissance. Puisque l'intel-

---

(1) *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin.* ch. VI.
(2) Id. ch. II.

lection et l'action sont unies par des liens essentiels, rien d'étonnant que la contemplation soit à la fois faculté de connaître et pouvoir de produire.

Etait-ce théorie toute nouvelle et propre à notre auteur ? Il semble bien qu'elle n'était pas étrangère à certaines sectes gnostiques contemporaines de Plotin (1), chez elles comme chez lui, écho de l'enseignement et des spéculations de l'époque. Aux temps lontains déjà, Platon en avait donné une ébauche dans la théorie de l'Ame qu'expose le Timée (36 E-37 C). (2) Sous l'influence de la doctrine péripatéticienne de l'Acte pur, en opposition au matérialisme stoïcien pour qui toute action était corporelle (3), Plotin la développe, et tout son système en reçoit une coloration idéaliste : Les Etres véritables sont les Idées ou Intelligibles qui sont aussi Intelligences (4) ; comme le mode d'agir est en rapport avec le mode d'être, l'action véritable est l'action propre de l'esprit, donc la contemplation : là est le principe de toute génération. Quant à l'activité pratique où s'exerce le corps et où il s'épuise, le sage la méprise ou tout au plus la regarde de loin avec une dédaigneuse indulgence.

Le problème de *l'action* et de la *contemplation* est posé en un raccourci d'allure paradoxale au livre huitième

(1) St Irénée, contra haereses lib. I. c. IV. n. 5.

(2) Dans le Timée, il y a une liaison incontestable entre le mouvement des cercles de l'Ame et la connaissance. Cf. Robin. *La Théorie platonicienne de l'Amour* p. 214-216.

(3) Arnim. *Stoïcorum veterum fragmenta, vol.* I. p. 25. n. 90. cf. Enn. IV. 7. 8.

(4) Pour Plotin, les Intelligibles ne subsistent pas hors de l'Intelligence, cf. Enn. V. I. 5, mais ils ne font qu'un avec elle. Porphyre raconte dans la vie de son maître (c. XVIII) qu'il eut lui-même beaucoup de peine à partager cette théorie, contraire à la tradition platonicienne. Après plusieurs discussions avec Amélius un autre disciple de Plotin, il se rendit.



de la IIIème Ennéade, un livre que les critiques s'accordent à reconnaître comme manifestant spécialement le génie original de Plotin (1) : εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὑτῷ μένων ἐστὶ λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία... (III. 8. 3 — I. 333[30]), et un peu plus loin (334[3]) : εἰ οὖν μὴ πρᾶξις ἀλλὰ λόγος, θεωρία. La formule est obscure : ce modeste travail n'est en somme qu'un effort pour la comprendre.

Si l'on établit dans ce texte une équivalence entre ποιεῖν et πράττειν, fatalement on aboutit à une contradiction, car d'un côté, ce qui agit tout en étant « raison » est « contemplation », et de l'autre, est « contemplation » ce qui n'est pas action, mais raison. (2) M. N. Bouillet traduit (t. II. p. 213) : « Puisqu'elle *produit* (il s'agit de la Nature) en demeurant immobile en elle-même et qu'elle est une raison, elle est une contemplation... Puisque la raison n'est pas une *action*, elle est une contemplation » ; c'est à dire, si je comprends bien, la Nature est une contemplation, parcequ'étant une raison elle *produit*, et pourtant la raison est une contemplation, justement parcequ'elle n'est pas une *action* : la contemplation peut donc être une « pro-

(1) Steinhart. *Meletemata plotiniana*. p. 19 — M. N. Bouillet. *Les Ennéades de Plotin* t. II. p. 211. note — H. F. Müller. φύσις *bei Plotinos* dans Rheinisches Museum für Philologie N. F. t. 71 (1916) p. 241.

(2) Ce qui agit est « raison » ; nous verrons plus loin que, selon Plotin, tous les êtres sont « contemplation » ; ils sont aussi en un sens ou en l'autre, « action ». Equivalences bizarres, semble-t-il, entre des êtres concrets et des abstractions. Il faut se souvenir que pour un néo-platonicien, les Idées étaient non d'abstraits irréels, mais de vivantes hypostases, auxquelles participent les êtres de ce monde, qui ne sont intelligibles, intelligents, actifs, ou comme ils disaient raison, contemplation, action, que parcequ'ils reçoivent un reflet du monde supérieur. Sur ce monde ou κόσμος νοητός, intermédiaire dans la hiérarchie plotinienne entre le Premier principe absolument simple et immuable et les âmes qui déjà « inclinent » plus ou moins vers la matière, voir les livres que Porphyre a groupés dans la Vme Ennéade.

duction », mais jamais une « action. » Selon M. N. Bouillet, « produire » traduit ποιεῖν, et « action » πρᾶξις.

Dans une conférence faite le 26 mai 1911 à l'Union d'Oxford sur la perception du changement, un philosophe dont la pensée voisine souvent avec celle des Ennéades, M. Bergson, à propos d'un texte sur lequel nous aurons à revenir faisait ce commentaire : Toute action, disait Plotin (et il ajoutait même : toute fabrication) est un affaiblissement de la contemplation. Le texte grec porte : πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα (III.8. 4 — 1. $346^{3}$) : action, c'est ποίησις ; fabrication, πρᾶξις ; interprétation tout opposée à la précédente. D'ailleurs, M. Bouillet lui-même, sans sortir du livre qui nous occupe et dans le même alinéa (III. 8. 3 — 1. $334^{10}$ ; cf. Bouillet, t. II. p. 214), traduit ποίησις par action (1). Mais alors, la différence avec πρᾶξις disparait, et la « contemplation » devient un monstre contradictoire qui tout à la fois est action (λόγος ποιῶν), et ne peut pas être action (πρᾶξις). (2)

Il sera difficile de traduire ces mots autrement que par des périphrases, et, faute de vocables assez nuancés, force sera de nous contenter de décrire les opérations qu'ils figurent plutôt que de les définir ; il convient pourtant de les distinguer, car le problème dont il s'agit ici, le problème des rapports de l'action et de la contemplation chez Plotin ne peut même pas être clairement posé sans une étude préalable de vocabulaire, qui détermine la signification de ποιεῖν et de πράττειν.

Ce travail sera donc divisé en deux parties : 1) une étu-

---

(1) ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται *L'action* est donc évidemment, comme nous venons de le montrer, une contemplation.

(2) H. F. Müller. *Die Enneaden des Plotin* (Berlin. Weidmann 1878) t. 1, p. 259, traduit ainsi ce passage : « Wenn er bleibend *schafft* und in sich selbst bleibend und Begriff ist, so möchte er wohl selbst Schauen sein... Ist er also nicht *Handlung*, sondern Begriff, so ist er Schauen. » Ποιεῖ est rendu par schafft, πρᾶξις par Handlung.



de d'intérêt purement lexicographique, une étude de mots ; 2) l'exposé des idées et de la philosophie des Ennéades à ce point de vue.

Q'on ne s'attende pas à voir, à la fin de ce travail, toutes les notions distribuées en casiers bien ordonnés ; je dois reconnaître qu'en essayant de déterminer le sens des mots je ne suis pas arrivé à la classification rigoureuse que j'aurais désirée. Il a fallu, après avoir fixé le sens propre à Plotin, rappeler, au risque de sembler remettre le problème en question, que ce sens n'est pas le seul, les distinctions annoncées n'étant pas toujours observées, et par suite renoncer à la satisfaction que procurent à l'esprit des notions claires. Trop de clarté ici serait une présomption d'infidélité. J'estime que cette complexité et ces apparences incohérentes doivent se retrouver dans toute étude objective des Ennéades.

## Les sources d'information sur ce sujet.

Ce sont d'abord les textes nombreux où Plotin, décrivant les différents stades de la « procession », expose ses idées sur la manière dont les êtres s'engendrent et se produisent les uns les autres, sur ce qu'on peut appeler « la contemplation créatrice ». Un chapitre leur sera consacré plus loin.

1. Le livre 8ème de la VIème Ennéade (XXXVIe selon l'ordre chronologique porphyrien) (1), περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός, de l'action propre au premier principe et des caractères qui lui conviennent.

2. Le livre 3ème de la Vème Ennéade (XLIIIe) qui, traitant en général des êtres supérieurs et de leur Principe, περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα, parle plus spécialement, aux paragraphes 6 et 7, de l'intelligence (νοῦς) et de son activité, se demande si on peut l'appeler une activité « pratique », ce qui conduit à examiner la nature de la πρᾶξις.

3. Le livre 8ème de la IIIème Ennéade (XXVIIe), περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός, où l'on établit que l'action propre à la Nature n'est pas une πρᾶξις.

Il ne s'agit pas ici d'analyser les théories de Plotin sur l'action en général, la causalité, la double ἐνέργεια (2), mais de prendre en considération une vue de détail qui lui est propre et qu'il traduit par un vocabulaire d'une

(1) On sait que Porphyre, dans sa « Vie de Plotin », donne la liste des livres qui composent les Ennéades, en suivant l'ordre dans lequel ils ont été rédigés. (vita Plotini. c. IV. V. VI). Bien qu'il n'ait pas jugé bon de suivre lui-même cet ordre dans son édition, il peut être utile de s'y référer pour juger s'il y a vraiment, comme on l'a dit, des variations dans la doctrine.

(2) Cf. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* ch. IV.



certaine originalité ; il n'y aura donc pas lieu d'insister sur les deux premiers livres de la VIe Ennéade, qui avec le troisième forment le XXXIXe selon l'ordre chronologique, dans lequel il est question des catégories de l'être, περὶ τῶν γένων τοῦ ὄντος, et, à l'occasion, de l'action (VI. 1. 15 à 19, 21, 22 ; VI. 2. 16 ; VI. 3. 22, 27), mais sans que soit apportée aucune précision utile au sujet qui nous occupe. Nous en parlerons en passant, comme des passages dans lesquels l'emploi exclusif ou simultané de ποιεῖν et de πράττειν parait intentionnel.

De ces textes il ressort que *les Ennéades font une distinction entre* ποιεῖν *et* πράττειν, *une distinction dont le principe est dans une relation différente avec la contemplation* (θεωρία), car, tandisque la θεωρία est considérée comme une espèce de ποίησις, on oppose avec insistance θεωρία et πρᾶξις.

Il faut le prouver, en essayant de déterminer le sens exact de ces différents mots.

## A. Etude de vocabulaire.

### I ΘΕΩΡΙΑ (1).

#### 1. Les éléments de la « contemplation ».

« Un logos — qui agit (ποιεῖ) — qui agit sans se répandre à l'extérieur (μένων ποιεῖ), donc en restant en soi (ἐν αὑτῷ μένων) — est contemplation (θεωρία). » (2) Qu'est-ce donc qu'une θεωρία (θεωρία est un terme générique), sinon une opération immanente, ou mieux un principe..., un principe « logique », qui exerce sa fécondité sans subir lui-même de modification. Trois éléments la constituent donc, et l'opposent à la πρᾶξις : elle est 1) un λόγος, 2) un λόγος ποιῶν, 3) un λόγος μένων... ἐν αὑτῷ μένων.

A dire vrai, ces trois éléments ne sont pas adéquatement distincts ; le premier et le second rentrent l'un dans l'autre, le logos étant dans les choses le principe qui les détermine à telle espèce d'être et à tel mode d'action, — loi et force disaient les Stoïciens, Idée et puissance disent les néo-platoniciens —, et par suite nécessairement actif : λόγος ποιῶν (II. 7. 3 — I. $180^{24}$, $^{25}$, $^{31}$ ; cf. IV. 3. 10 — II. $22^{11}$ ; VI. I. 10 ; ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ II. 3. 17 — I. $149^{9}$ ; cf. III. 8. 7 — I. $339^{24}$). Chacun agit κατὰ φύσιν καὶ κατὰ λόγον (III. 2. 17 — I. $247^{31}$). Il reste donc à proprement parler deux caractères essentiels de la θεωρία : 1) Elle est un logos,

(1) Sur le sens du mot θεωρία, cf. l'Ennéade III. c. 8. περὶ θεωρίας et V. 3 ; Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, ch. VI ; H. F. Müller : φύσις *bei Plotinos* dans Rheinisches Museum für Philologie, N. F. 71 (1916) p. 241 ; du même, dans Hermès 48 (1913) p. 420, 422 ; Thiel. *Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Plotin* — Archiv für Geschichte der Philosophie t. 26, p. 48-55.

(2) III. 8. 3 — I. $333^{30}$.



2) un logos qui reste sans changement, quand il produit : μένων.

a) *La* θεωρία *est un logos* — Le mot λόγος semble réduit parfois à ne figurer qu'un « acte » de l'âme (1) : οὐδαμόθεν δ'ἂν προσέλθοι λόγος ἢ παρὰ ψυχῆς (IV. 7. 2), ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιᾶσδε (τῆς ψυχῆς), τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶνα (VI. 7. 4, 5). Les logoi n'existeraient donc que par l'âme et s'opposeraient aux Idées du monde intelligible dont ils seraient un reflet. Formes des choses, unifiant la matière mais eux-mêmes encore dispersés, il leur serait essentiel d'être multiples. « Il est nécessaire que ce logos un (il s'agit du logos de l'univers) soit la résultante de logoi opposés entre eux, car ce qui le constitue, ce qui est en quelque sorte son essence, c'est cette opposition-là : ἀνάγκη καὶ τὸν ἕνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγων εἶναι ἕνα, τὴν σύστασιν αὐτῷ καὶ οἷον οὐσίαν τῆς τοιαύτης ἐναντιώσεως φερούσης. Car s'il n'était pas multiple (πολύς), il ne serait pas non plus universel (πᾶς), ni logos (οὐδ'ἂν λόγος). Puisqu'il est logos, il doit renfermer en soi une différence, λόγος δὲ ὢν διάφορός τε πρὸς αὑτόν ἐστι... (III. 2. 16 — I. $246^{27-32}$).

Il faut se rappeler pourtant que par une conséquence de la dégradation progressive des êtres, la perfection de chacun doit se trouver à un degré supérieur en ceux qui le précèdent, à un degré inférieur en ceux qui le suivent, la cause donnant toujours à ses effets quelque chose de sa perfection. Tous les êtres se ressemblent donc « en quelque manière (οἷον) », et en quelque manière aussi le nom qui convient à l'un convient aux autres, au grand détriment de la précision. Ils sont tous plus ou moins logoi.

(1) Un acte non point de l'âme isolée, mais de l'âme orientée vers le νοῦς, ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης — comme un rayonnement à la fois de l'âme et du νοῦς, οἷον ἔκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν II. 2. 16.

Ainsi le νοῦς est logos, un, grand, parfait, qui possède tous les logoi (les Idées) sans recourir au raisonnement (VI. 2. 21 — II. $323^{23}$ ; cf. VI. 8. 17, 18) : εἷς οἷον λόγος. Il est donc vrai que, bien que le logos soit par essence multiple, il y en a de telle sorte (οἷον λόγος) qu'il s'accommode d'une unité très ramassée, — même semble-t-il de l'unité du Premier, que Plotin décrit (VI. 8. 17 — II. $502^{4}$) comme « l'Indivisible, logos qui est tout à la fois un et toutes choses : ἀδιάστατος... ἐκεῖνος εἷς πάντα λόγος. Ἐκεῖνος en effet dans ce passage est celui auquel participe le νοῦς (μετέχον ἐκείνου $502^{2}$), qui est au-dessus du νοῦς (τὸ πρὸ τοῦ τοιούτου, ἀρχή, $501^{31}$), c'est l'Un. (1)

De même les Ames : l'Ame universelle qui « reste » (ἡ μένουσα) sans se mêler au monde ; elle est le λόγος εἷς τοῦ νοῦ, de qui naissent d'autres λόγοι μερικοὶ καὶ ἄϋλοι (IV. 3. 5), les âmes particulières (2) ; la Nature est un logos qui produit un autre logos (III. 8. 1) ; même les formes des choses inanimées, des choses visibles et sensibles, même les qualités ajoutées à la matière sont des logoi (IV. 7. 2 ; III, 8. 1).

Le mot « logos », dans sa plus large acception, exprime donc « la nature autre que le corps » (IV. 7. 4 — II. $123^{29}$ : οὐ σῶμα καὶ φύσις ἑτέρα), et par conséquent, la matière étant le non-être, tout ce qui est principe ou résultat de la pensée, tout ce qui est ordonné, conforme à la raison, les « raisons » antérieures au raisonnement,... supérieures à la nature et à la raison (VI. 2. 21 — II. $323^{32}$ ; $324^{1,2}$), l'Intelligence et les Idées, l'Ame et les âmes, l'ordre du monde, les formes des choses, tout ce qui est déterminant ou dé-

(1) Ailleurs (V. 3. 16) Plotin affirme que l'Un n'est pas λόγος. Il ne l'est pas, en ce sens que le logos implique une multiplicité ; il l'est, en ce sens que le logos est principe d'unité. L'Un est οἷον λόγος.

(2) cf. IV. 3. 10 ; V. 1. 3 ; VI. 2. 5 ; III. 2. 16.



terminé, tout ce qui agit, tout ce qui est, car tout cela porte la trace de la pensée.

πῶς οὖν νοήσεις ; ὅτι λόγοι (1) (III. 8. 7)

Si la « contemplation » est logos, de ce chef, vaste est le champ qui lui est ouvert.

b) *La* θεωρία *est un* λόγος μένων — Le logos est principe d'action ; mais il y a, selon Plotin, deux sortes d'actions : l'une incline l'agent aux choses inférieures, introduit en lui le changement, le rend passif en même temps qu'il agit, et, le faisant tomber, le fait sortir de soi. « Rester en soi » μένειν, c'est se mettre à l'abri de ces avatars ; et l'action capable, tout en « restant », de produire, seule se fixe dans la liberté, parcequ'elle est exempte des influences déprimantes, dans la pureté, parcequ'elle ignore tout alliage avec le sensible, dans l'indépendance, bref dans la permanence, μονή, un nom qui définit l'Un mieux que tout autre, mieux que l'être même ou la pensée (I. 7. 1), et qui convient aux autres dans la mesure où ils participent à l'immutabilité de l'Un. Dans cette mesure même, ils sont « contemplation », et cette mesure est variable.

H. F. Müller, dans la revue Hermès 48 (1913) p. 422, définit la θεωρία « das reflexionslose Schauen, das anschauende Denken », une intuition qui ne fait pas retour sur elle-même. Telle est en effet, nous le verrons, la contemplation de l'Un, mais non pas toute contemplation ; la « permanence » essentielle au λόγος μένων n'exclut pas nécessairement la réflexion sur soi-même, mais seulement la chute déshonorante dans la matière. Bien plus, c'est une réflexion, un retour

(1) cf. au contraire II. 3. 17 — I. $149^{11}$ : le logos n'est pas pensée : οὐ νόησις οὐδὲ ὅρασις... logos est pris ici en un sens restreint λόγος ἐν ὕλῃ, celui qui informe la matière, logos inanimé.

(ἀναστροφή), un reploiement sur soi qui est constitutif du νοῦς, l'être contemplatif par excellence (θεωρία ζῶσα) ; c'est sa manière à lui de rester avec soi. Jamais le recueillement n'est l'ennemi de la contemplation. De ce qui précède on peut déduire que, chez Plotin, le mot θεωρία, comme le mot λόγος, enveloppe tout le domaine de la spéculation et traduit, avec plus ou moins d'exactitude, tous les modes de la pensée, de la réflexion, du raisonnement...

### 2. Deux acceptions du mot : θεωρία.

Une remarque s'impose encore ; ce mot est employé tantôt pour signifier l'action de contempler et tantôt pour désigner l'être qui contemple ; c'est dire qu'en un sens il est abstrait, en l'autre, concret.

#### Θεωρία *(sens abstrait)*

Au sens abstrait, θεωρία s'applique à toute espèce de connaissance, depuis les grossières appréhensions des organes sensoriels, limitées à une apparence qui est toujours une illusion, jusqu'aux vues les plus pénétrantes de l'esprit, pénétrantes au point de se saisir de l'essence même des choses, jusqu'au mode spécial de connaître qui, se passant d'intermédiaire, est intuition, pure lumière jaillissant de l'union immédiate avec Dieu. Plotin parle de la contemplation des arbres et des plantes (III. 8. 1 — I. 332[17]), de la contemplation de la Nature (III. 8. 4), de l'Ame (III. 8. 5), des intelligibles (III. 8. 4) ; il parle même de la contemplation du Premier Principe : je remarque seulement qu'il emploie alors de préférence le mot θέα (I. 4. 13 — I. 76[26] ; I. 6. 7 — I. 93[27], 94[1] ; VI. 9. 4 — II. 513[6.7.16] ; VI. 9. 7 — II. 518[16] ; VI. 9. 10 — II. 522[26] ; VI. 9. 11 — II. 524[26]).

Il distingue la θεωρία qui vient de la « raison » (τὴν μὲν ἐκ λόγου), qui consiste à considérer ce que l'on ne



possède pas (III. 8. 3 — I. 334[11.12.14]), et la θεωρία, celle de la Nature par exemple, qui ne fait qu'un avec la « raison » : ἔστι δὲ θεωρία καὶ θεώρημα· λόγος γάρ (I. 334[17]) ; et c'est pourquoi l'on doit dire de la Nature qu'elle « est » θεωρία, plutôt qu'elle « a » une θεωρία.

#### Θεωρία *(sens concret).*

La Nature est θεωρία. On voit comment s'est fait le passage du sens abstrait au sens concret. Quand le sujet ne fait qu'un avec l'objet, il n'y a plus lieu de distinguer l'action et l'agent : *Le contemplant est une même chose avec sa contemplation.* Aussi de même que les Idées sont des νόες (IV. 3. 5), c'est à dire non seulement pensées du νοῦς, mais esprits pensants, des essences et des forces spirituelles que le νοῦς embrasse et qui le composent, de même les logoi, Idées dégradées, — comme la ψυχή est un νοῦς en déchéance —, sont des réalités vivantes, et de même aussi la « contemplation » malgré la forme abstraite du vocable étant logos ne doit pas être considérée seulement comme une entité, l'action de contempler, mais comme une essence tout à la fois et une puissance, que Plotin traite en sujet, dont il dit qu'elle agit, qu'elle vit. Les êtres sont des contemplations. Les contemplations sont des êtres.

Cela est vrai surtout du νοῦς, contemplation vivante sans distinction de sujet et d'objet (θεώρία ζῶσα, οὐ θεώρημα οἷον τὸ ἐν ἄλλῳ III. 8. 7), mais aussi de la Nature, qui implique pourtant une dualité, étant à la fois contemplation et objet contemplé (ἔστι δὲ θεωρὶα καὶ θεώρημα. III. 8 2), objet distinct du sujet et en lui οἷον ἐν ἄλλῳ. Avec une complaisance à peine justifiable en principe, Plotin va plus loin : même le plus infime logos, la forme visible des êtres inorganiques, dernier reflet de la grande lumière divine, bien que

multiple et dispersé dans la matière, peut être appelé lui aussi contemplation, en ce sens qu'il est contemplé (καὶ θεωρία οὕτως ὡς τεθεωρημένος III. 8. 2) : il est encore sous l'influence et du ressort de l'esprit (¹). Tel est, chez Plotin, le domaine de la « contemplation ».

## II ΘΕΩΡΙΑ, ΠΟΙΗΣΙΣ, ΠΡΑΞΙΣ.

La θεωρία est un mode d'activité. Qu'on se rappelle le texte qui nous a servi de point de départ, III. 8 (XXVII), 3 — I. 333[30] : εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὑτῷ μένων ἐστὶ λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία: Le sens n'en sera parfaitement clair que quand le cours de nos recherches aura précisé le sens de cette « action immanente » : μένων ποιεῖ, ἐν αὑτῷ μέων ; il apparait pourtant dès maintenant qu'il y a une certaine sorte d'action (ποίησις) différente de la πρᾶξις. qui est contemplation. εἰ οὖν μὴ πρᾶξις, ἀλλὰ λόγος, θεωρία (ibid. I. 334[3]) : Si elle n'est pas πρᾶξις, mais λόγος, elle est θεωρία.

Ainsi 1.) Πρᾶξις et θεωρία s'excluent : il est facile d'en multiplier les preuves, empruntées à toutes les époques de l'activité littéraire de Plotin.

I.1 (XLVII).12 — I. 49[8]. Si le poète a dit d'Héraclès qu'il était à la fois et parmi les dieux et dans l'Hadès (¹), c'est semble-t-il qu'Héraclès était porté à l'action, et non à la contemplation », sans quoi il serait tout entier là-haut : ὅτι δὴ πρακτικὴν ἀρετὴν ἔχων Ἡρακλῆς καὶ ἀξιωθεὶς διὰ καλοκαγαθίαν θεὸς εἶναι, ὅτι πρακτικός, ἀλλ' οὐ θεωρητικὸς ἦν, ἵνα ἂν ὅλος ἦν ἐκεῖ, ἄνω τέ ἐστι καὶ ἔτι ἐστί τι αὐτοῦ καὶ κάτω.

IV. 4 (XXVI), 43 — II. 98[8] ; 44 — II. 98[16]. Toute πρᾶξις est ensorcelée ; toute la vie de « l'homme pratique » aussi... Seule, « la contemplation » est à l'abri de l'ensorcellement : πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς

(¹) L'Hadès, comme chez Philon (quis rer. div. her. 45) désigne ici le monde sensible. Cf. Bréhier: les idées philo. et relig. de Philon d'Al. p. 110. n. 5 ; p. 241.

ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος. , μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι.

V. 9 (V). 1 — II. 248[18]. Il y a trois classes d'hommes, ceux qui se contentent de la vie d'ici-bas, oiseaux pesants que leurs ailes sont impuissantes à porter ; les hommes divins dont la vue perçante se fixe sur les splendeurs d'en-haut ; et entre les deux la foule de ceux qui, quelque peu soulevés par la meilleure partie de leur âme, sont ensuite retombés, *par impuissance de contempler*, vers des πρᾶξεις et des occupations inférieures dont ils avaient essayé d'abord de se détacher : ἀδυνατήσαντες δὲ ἰδεῖν τὸ ἄνω... κατηνέχθησαν... ἐπὶ πράξεις καὶ ἐκλογὰς τῶν κάτω.

VI. 8 (XXXVI), 6 — II. 485[8] : Le libre arbitre et l'autonomie qui se rencontrent dans les actions ἐν ταῖς πράξεσιν, ne se rapportent pas à l'activité « pratique » ni à l'acte extérieur, mais à l'acte intérieur, à la pensée, à la contemplation de la vertu même : ὥστε καὶ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐφ'ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ πράττειν ἀνάγεσθαι οὐδ'εἰς τὴν ἔξω, ἀλλ'εἰς τὴν ἐντὸς ἐνέργειαν καὶ νόησιν καὶ θεωρίαν αὐτῆς τῆς ἀρετῆς. C'est du point de vue de la liberté avec, des précisions sur les quelles il faudra revenir, la même opposition entre πρᾶξις et θεωρία (1).

2.) *La* πρᾶξις *est une forme inférieure d'activité,* à ce point suspecte que Plotin, par un décret qui est bien dans sa manière absolue, proclame : δεῖ.. μηδὲν πράττεν [I. 9 (XVI) — I. 116[2]]. Traduirons-nous : il ne faut rien faire ? (2) Prise dans sa généralité, la phrase n'a pas de sens acceptable, puisque nous savons par ailleurs qu'il

(1) Il semble bien qu'il faut voir aussi la volonté de distinguer πρᾶξις et θεωρία dans le texte I. 4 (XLI), 10 — I. 74[30] : πολλὰς δ'ἄν τις εὕροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας.

(2) H. F. Müller. Die Enneaden des Plotin, I. p. 70, traduit sans aucune explication : « er darf aber nichts thun. »



est des actions recommandables par ce qu'elles conduisent au terme heureux de la contemplation. — Bouillet (1) traduit : « Un tel acte est illicite » ; c'est restreindre indûment l'extension universelle de la proposition. Plotin n'interdit pas telle ou telle action, mais toute « action » ,.. au sens spécial qu'il reconnait au mot πρᾶξις : c'est ce sens qu'il convient de déterminer.

Dans le contexte il s'agit du suicide qui est condamné, parceque l'âme, au moment où elle se sépare du corps n'est pas alors sans passion ἀπαθής comme elle devrait l'être : elle agit en effet ou par chagrin ou par colère, et elle emporte avec soi cette impureté. L'action qu'on pose sous le coup de la passion est une πρᾶξις ... action d'une âme serve, voilà ce qui est interdit δεῖ δὲ μηδὲν πράττειν, arrêt d'un ascétisme exigeant dont le désir de purification ne connait pas de limites (2).

Même les belles actions (πράξεις καλαί) ne sont guère estimables. Plotin cherche si elles peuvent donner le bonheur ; il répond par la négative [I. 5 (XXXIII), 10], et donne ses raisons : τὸ δὲ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ εὐδαιμονεῖν τίθεσθαι ἐν τοῖς ἔξω τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς ἐστι τιθέντος · ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι, καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως. Placer le bonheur dans les « actions », c'est le placer dans les dehors de la vertu et de l'âme. L'acte propre de l'âme consiste à sagement agir en elle-même.

Ainsi « les dehors, τὰ ἔξω τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς »,

(1) M. N. Bouiliet. Les Ennéades de Plotin. t. I. p. 141.

(2) Sur cette purification ou κάθαρσις, voir : Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin ch. V ; cf. I. 2 (XIX)6 — I. 56[6]. Un résultat de la purification — dont la contemplation est le but ultime — est d'habiter avec le νοῦς, de lui ressembler autant que faire se peut, et, si possible, de n'être ému de rien, de « ne rien faire » de ce qui déplait au maître : ὥστε, εἰ δυνατόν, ἄπληκτον εἶναι ἢ ἄπρακτόν γε τῶν μὴ δοκούντων τῷ δεσπότῃ. L'influence stoïcienne est sensible jusque dans l'expression.

sont le lieu des πράξεις ; au contraire contenir en soi-même son activité est le secret de la sagesse et du bonheur.

Dans ce texte la πρᾶξις apparait donc comme l'action d'une âme qui sort de soi et se répand au dehors, ἐν τοῖς ἔξω I. 84[11] ; Plotin dit ailleurs : d'une âme qui tend vers ce qui n'est pas elle, πρὸς ἄλλο (IV. 4. 43 — II. 98) ou ce qui revient au même vers les choses inférieures et sensibles, qui se ravale en se soumettant aux influences d'en-bas (¹) et n'est plus maîtresse d'elle-même.

Activité d'un être qui au lieu de se retourner πρὸς ἑαυτό, regarde vers l'extérieur et sort ainsi de soi, se disperse, tombe sous la dépendance de ce qui n'est pas lui, la πρᾶξις s'oppose donc à la contemplation qui est essentiellement un acte immanent.

3) En effet les êtres se distinguent par le terme de leur tendance, (le système de Plotin est un dynamisme (²), les uns πρὸς ἄλλο, les autres πρὸς αὐτό ; Les premiers rapportés à autre chose, tendent vers ce qui n'est pas eux, et montrent par là qu'ils ne se suffisent pas à eux-mêmes. Leur finalité est un signe de dépendance, ce que Plotin exprime en disant qu'ils sont sous le charme et comme ensorcelés : πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου · πρὸς ὃ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό — Seul l'être πρὸς αὐτό est à l'abri de la séduction (³) : μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτό ἀγοήτευτον, car

(¹) L'influence des choses extérieures est l'origine de tout mal : ἀρεταὶ μὲν διὰ τὸ ἀρχαῖον τῆς ψυχῆς, κακίαι δὲ συντυχίᾳ ψυχῆς πρὸς τὰ ἔξω. (II. 3 (XLVI) 8 — I. 140[17]). L'extérieur c'est le sensible, c'est la matière ; au contraire, en rentrant en soi, on s'oriente vers le monde supérieur. Sur ces notions de « dedans », « dehors », cf : le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, ch. IVᵉ.

(²) πάντα γὰρ ὀρέγεται... V. 5. 12.

(³) cf. IV. 4. 44 (II. 99[1]) on dira peut-être que quand on fait de belles choses (τὰς πράξεις τῶν καλῶν) on est à l'abri de l'ensorcellement ; sans quoi, semble-t-il, il faudrait dire que la θεωρία aussi, ayant pour objet de belles choses (καλά), est ensorcelée — Plotin distingue. Si l'on fait ces actions qu'on nomme belles (τὰς καλὰς λεγομένας πράξεις πράττοι), et si on possède le beau véritable comme quelque chose qui n'est pas étranger (οὐκ ἄλλο τὸ ὄντως καλὸν ἔχων), on n'est pas ensorcelé ; et cela se comprend, car alors en agissant on n'est pas réellement dépendant d'une influence étrangère. Mais si l'on aime le beau qui se trouve ἐν ταῖς πράξεσι et qu'on se tourne de préférence vers cette activité pratique, on poursuit en fait la beauté qui se trouve dans les choses inférieures τὸ περὶ τὰ κάτω καλόν, inférieures, donc extérieures ; on est comme arraché à soi, ensorcelé.



trouvant en soi tout ce qu'il pourrait désirer, ne dépendant de personne, il est soustrait à toute influence du dehors. La contemplation (θεωρία) jouit-elle de ce privilège ? Oui. Pourquoi ? ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται IV. 4 44 — II. 78 [16]. (¹) M. N. Bouillet (²) traduit : « car nul n'est ensorcelé par lui-même ». Πρὸς αὐτόν, par lui-même ? Ce n'est point cela ; après ce que nous avons dit, (cf. IV. 4. 43 : μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ αγοήτευτον), il est évident qu'il faut comprendre : μηδεὶς πρὸς αὐτόν, aucun être qui reste tourné vers lui-même sans se répandre au dehors. C'est bien le cas de l'homme contemplatif qui est un avec l'objet de sa contemplation: εἷς γάρ ἐστι, καὶ τὸ θεωρούμενον αὐτός ἐστι. C'est lui-même qu'il contemple ; un tel homme ne subit le charme d'aucun objet extérieur ; il fait ce qu'il doit faire : ὃ δεῖ ποιεῖ καὶ τὴν αὐτοῦ ζωὴν καὶ τὸ ἔργον ποιεῖ.

De même, le livre 3ᵉᵐᵉ de la Vᵉᵐᵉ Ennéade, traitant des hypostases douées du pouvoir de connaître et re-

(¹) Plotin cite des exemples de πράξεις IV. 4 (XXVI), 44 — II.98[25] : πράξεις δὲ αἱ μὲν διὰ θυμὸν ἀλόγως κινοῦνται, αἱ δὲ δι'ἐπιθυμίας ὡσαύτως, πολιτεῖαι δὲ καὶ ἀρχῶν ὀρέξεις τὸ φίλαρχον τὸ ἐν ἡμῖν ἔχουσι προκαλούμενον καὶ αἱ μὲν γινόμεναι ὑπὲρ τοῦ μὴ παθεῖν ἀρχὴν ἔχουσι τὸν φόβον, αἱ δ'ὑπὲρ τοῦ πλείονος τὴν ἐπιθυμίαν, αἱ δὲ τῶν χρειωδῶν χάριν τὴν τῆς φύσεως ἔνδειαν ζητοῦσαι ἀποπληροῦν φανερῶς ἔχουσι τὴν τῆς φύσεως βίαν πρὸς τὸ ζῆν οἰκειώσασαν.

(²) op. cit. t. II. p. 402.

cherchant en particulier celles dont l'activité se réfléchit et prend connaissance d'elle-même (γνῶσιν ἑαυτοῦ V. 3. 1 — II. 178[17]; V. 3. 2 — 179[20] et 180[5, 6]; V. 3. 4 — 182[15]; V. 3. 5 — 183[19, 20]; V. 3. 6 — 186[10]; V. 3. 8 — 189[14, 23]...), oppose ce mode d'activité, qui est celui de la contemplation, à la πρᾶξις considérée comme une activité tout entière tournée vers le dehors. Le passage qu'on va citer parle du νοῦς ou Esprit, la seconde des hypostases plotiniennes, qui, sans posséder l'absolue simplicité, apanage exclusif du premier Principe, ne fait qu'un pourtant avec l'Etre véritable, l'Intelligible, dans l'intimité et le repos du κόσμος νοητός, et par conséquent n'a pas besoin, pour le connaître, de sortir de soi V. 3. 6 — 186[6].. : Il est impossible que le νοῦς soit hors de lui ἐκτὸς ἑαυτοῦ. Comme il est en soi et avec soi (ἐν ἑαυτῷ ἐστι καὶ σὺν ἑαυτῷ). nécessairement il se connait lui-même : ἀναγκὴ συνεῖναι αὑτῷ τὴν γνῶσιν ἑαυτοῦ. car il est en soi, et son acte, son essence est d'être νοῦς. Il n'est pas « pratique » οὐ γὰρ δὴ πρακτικός γε οὗτος : *qui dit « pratique » dit un être qui, regardant dehors et ne restant pas en soi, a connaissance des choses extérieures* : ὡς πρὸς τὸ ἔξω βλέποντι τῷ πρακτικῷ καὶ μὴ ἐν αὑτῷ μένοντι εἴη ἂν τῶν μὲν ἔξω τις γνῶσις. Pour ce qui est de se connaître soi-même, ce n'est nullement nécessaire à qui est entiérement πρακτικός. Au contraire, *où il n'y a pas* πρᾶξις, *il y a retour sur soi* (ἐπιστροφὴ πρὸς αὑτὸν) *et connaissance de soi* ; car n'ayant ni besoin, ni désir (ὄρεξις... ἄποντος), l'activité n'est pas tournée vers le dehors ; elle est donc tournée vers le dedans (il n'y a pas d'autre alternative τίς γὰρ ἂν καὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ εἴη πράξεως ἀπηλλαγμένῳ καὶ ἐν νῷ ὄντι ; II, 186[20]), acte vivant où se rejoignent dans l'unité la pensée et l'objet pensé et le sujet qui pense (V. 3. 5 — II. 184[14, 25, 27, 28]).

La πρᾶξις n'est donc pas précisément, comme le voulait Steinhart l'activité humaine tendant vers des buts



particuliers « das Handeln des Menschen, insofern dasselbe auf einzelne Zwecke geht », mais l'action soumise aux influences matérielles, aux appétits inférieurs (¹), et qui entraîne l'agent, le tirant pour ainsi dire de lui-même vers les bas-fonds ; elle est tout le contraire de la vie intérieure, du recueillement et de la contemplation, une sortie qui est une déchéance, ce que les ascètes du Moyen-Age appelèrent « effusio ad exteriora ».

***

Les textes qui précèdent montrent clairement que la πρᾶξις ne peut convenir aux êtres supérieurs du monde intelligible, encore moins au Premier Principe, immuable dans son éternité. Le 8e livre de la VIe Ennéade, en confirmant ces conclusions, introduit un problème nouveau concernant l'emploi des mots ποίησις et πρᾶξις, soit chez notre auteur, soit dans la tradition philosophique grecque.

Nous ne pouvons nous en désintéresser, car l'influence persistante de cette tradition explique, au moins en partie, certaines incohérences du vocabulaire plotinien.

Ce livre (le 36e selon l'ordre chronologique), traitant de la liberté et de la volonté de l'Un, parle beaucoup de l'action. Au point de vue qui nous occupe une remarque s'impose. Jusqu'au nº 7 le mot πρᾶξις revient très fréquemment et plus ou moins confondu parfois avec ποίησις, tandisque dans le reste du livre, du

(¹) Cf. Steinhart dans la Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, art. Plotinus. p. 1770. Il faut reconnaître qu'en fait pour Plotin, le particulier est aussi le matériel, particulier parceque matériel : seul, l'Un est complètement immatériel. Inutile d'insister sur la parenté de pensée avec certaines doctrines du Moyen-Age augustiniennes et platonisantes concernant la matière intelligible et le principe d'individuation, avec le formalisme de Kant aussi, pour qui rien d'empirique, rien de sensible ne saurait avoir un caractère universel et nécessaire.

n° 7 au n° 21, ni πρᾶξις ni πράττειν ne reviennent une seule fois : on ne trouve que ποιεῖν ou ἐνεργεῖν et cela très fréquemment. Or, il suffit d'une simple lecture pour s'en rendre compte, le livre se divise en deux parties : la première s'occupant de la liberté de la volonté dans l'âme et dans le νοῦς, la seconde, de la liberté et de la volonté de l'Un, et c'est justement au n° 7 que se fait le passage de l'une à l'autre. Il y a déjà dans ce fait un indice et que la distinction s'affirme entre πρᾶξις et ποίησις et que πρᾶξις désigne une action de qualité inférieure qu'on ne peut pas attribuer au premier Principe.

1. Examinons d'abord le sens de « ποίησις » tel qu'il se révèle dans la seconde partie du livre. Une expression y revient constamment : l'Un se fait lui-même αὐτὸ αὑτὸ ποιεῖ (VI. 8. 7 — II. $488^{1}$ ; VI. 8. 13 — II. $496^{31}$ ; VI. 8. 15 — II. $498^{29}$ ; VI. 8. 16 – II. $500^{33}$ ; VI. 8. 20 — II. $504^{29}$...), et le propre de cette action est qu'elle consiste en « une inclination vers soi-même » ; car si l'Un inclinait vers le dehors, il cesserait d'être ce qu'il est : ce qui le fait être ce qu'il est, c'est qu'il reste en lui. (1). Aussi, n'étant pas au service d'une volonté étrangère (VI. 8. 15 — II. $498^{29}$), cette ποίησις est-elle vraiment libre (VI. 8. 12 — II. $494^{7}$) ; elle n'est aucunement liée (ποίησις... ἀπόλυτος) ni enchainée par un but à atteindre, car elle n'a pas en vue de produire autre chose ; elle est l'acte (ἐνέργεια) de l'Un, elle est l'Un lui-même οὐ γὰρ δύο, ἀλλ' ἕν (VI. 8. 20 — II $505^{1}$), ἓν γὰρ τῇ ποιήσει καὶ οἷον γεννήσει ἀϊδίῳ τὸ εἶναι (ibid — II. $505^{25}$) (2).

(1) cf. VI. 8. 16 — II. $500^{36}$ : ὅτι δ'ἡ τοιαύτη νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὑτὸν οἷον ἐνέργεια οὖσα αὐτοῦ καὶ μονὴ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι ὃ ἔστι ποιεῖ, μαρτυρεῖ ὑποτεθὲν τοὐναντίον · ὅτι εἰ πρὸς τὸ ἔξω νεύσειεν αὐτοῦ, ἀπολεῖ τὸ εἶναι ὅπερ ἔστι. Ἐνεργεῖν et ποιεῖν sont ici synonymes ; comparer $500^{18}$ et $500^{23}$ ; VI. 8. 17 — II. $502^{9}$.

(2) L'Un a fait l'être aussi (ἐποίησε τὴν οὐσίαν), mais sans sortir de soi, car il ne l'a pas fait pour lui : il n'en avait pas besoin ; aussi l'a-t-il laissé hors de lui : ποιήσας ταύτην ἔξω εἴασεν ἑαυτοῦ ἅτε οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος (VI. 8. 19 — II. $504^{24}$).



Une seule fois le mot ποιεῖν est employé dans un sens contraire, celui d'une action que la nécessité commande (ὃ ἠνάγκασται ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν. VI. 8. 7 — II. $486^{31, 32}$) et on ne peut en tirer argument, car de toute évidence Plotin cite alors une opinion qu'il réprouve : τολμηρὸς λόγος ἑτέρωθεν σταλείς. D'ailleurs nous ne prétendons pas démontrer ici que ce mot est confisqué dans les Ennéades pour un usage transcendant, mais seulement qu'il sert quelquefois à cet usage, à l'exclusion de πράττειν.

2. Dans les six premiers paragraphes du livre, on trouve πρᾶξις, πράττειν employé au moins 26 fois. Dans ce nombre, il y a lieu de distinguer, comme nous l'avons dit, les endroits où Plotin expose sa propre pensée de ceux qui sont des citations ou des réminiscences d'Aristote.

Ainsi l'expression αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, empruntée à l'Ethique à Nicomaque (Δ 1120a 23), τὰ κατ'ἀρετὴν πράττειν (ibid. K. 1178b. 6)... Plotin la reçoit (VI. 8.5 — II. $483^{12}$, $^{22}$, $^{32}$, $484^{1}$), et soulève le problème : peut-on dire qu'une âme est libre, quand elle agit selon la vertu (κατὰ ἀρετὴν πραττούσῃ II. $483^{12}$) ? Il y a une difficulté ; c'est que les actions vertueuses (πράξεις αἱ κατὰ ἀρετήν II. $483^{22}$) sont soumises aux circonstances et à la nécessité, donc que leur exécution ne dépend pas uniquement de nous ; or à parler correctement (τάχα μὲν ἂν.. ὀρθῶς λέγοιτο), la liberté convient à l'action bonne où l'on fait tout par soi-même (τὸ καλῶς καὶ τὸ πάντα ποιῆσαι τὰ παρ'αὐτοῦ II. $483^{16}$). Aussi la conclusion est-elle : puisque les πράξεις sont du domaine de la nécessité, puisque par ailleurs la volonté et la raison qui les précèdent (ἡ πρὸ τῶν πράξεων) ne sont pas soumises à cette nécessité, nous dirons que la liberté se trouve dans cette volonté pure avant que rien

se fasse encore, hors de l'action : ἐν ψιλῷ... τῷ πρὸ τοῦ πραττομένου ἔξω τῆς πράξεως II. $484^{2}$...

Cela est déjà clair : qui dit πρᾶξις, dit une action soumise à des influences nécessitantes, donc asservie, dépendant du hasard ou de la nécessité ou de passions violentes (VI. 8. I — II. $479^{5,6}$), de la colère ou de la concupiscence (VI. 8. 2 — II. $479^{27,28}$), des imaginations produites par les humeurs du corps (VI. 8. 3 — II. $481^{20}$ : ἐνεργεῖν et δρᾶν sont ici employés dans le même sens) (1) ; ou, ce qui revient au même, action commandée au moins en partie par l'extérieur.

Voici d'autres passages du même livre qui le disent formellement. VI. 8. 2 — II. $480^{24}$ : quand il y a connaissance de l'objet (γνῶσις τοῦ ποιουμένου) et désir (ὄρεξις), un principe étranger détermine l'action et cette action est πρᾶξις : ἄλλο ἐπὶ τὴν πρᾶξιν ἄγει. Que si la connaissance, si la raison l'emporte et fait taire le désir, l'action devient libre, mais elle n'est plus alors πρᾶξις, tout se passe dans le νοῦς : οὐκ ἐν πράξει τοῦτο ἔσται, ἀλλ' ἐν νῷ στήσεται τοῦτο, « car tout ce qui est πρᾶξις, même si le logos le domine, est mélangé μικτόν et ne peut posséder dans sa pureté le libre arbitre (2) ».

De même VI. 8. 5 — II. $484^{17}$ : La liberté n'est pas dans la πρᾶξις, mais dans l'intelligence affranchie de toute πρᾶξις : οὐκ ἐν πράξει τὸ ἐφ ἡμῖν, ἀλλ' ἐν νῷ ἡσύχῳ τῶν πράξεων.

---

(1) cf. VI. 8. 6 — II. $484^{30}$ : προσπιπτόντων δὲ τῶν ἀναγκαίων παθημάτων τε καὶ πράξεων - Il ne semble pas qu'on puisse invoquer VI. 8. 4 — II. $482^{7}$ : οἷς πρᾶξις, ἡ ἀνάγκη ἔξωθεν · οὐ γὰρ μάτην πράξουσιν, car dans ce texte Plotin expose les difficultés qu'on pourrait faire à sa thèse : (Ζητήσειεν ἄν τις...) et non pas sa propre pensée,

(2) Plotin dit pourtant VI. 8. I — II. $479^{9,10}$ : ἐφ ἡμῖν δὲ, ὃ καὶ κύριοι πρᾶξαι. C'est je pense comme il dit : VI. 8. 6 — II. $485^{8}$ ; τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτεξούσιον ; avec cette réserve que la liberté ne doit pas être attribuée à la πρᾶξις en tant que telle — ou bien, c'est un reste du vocabulaire aristotélicien ; nous en verrons d'autres exemples.



On peut encore invoquer le passage VI. 8. 6 — II. $485^{8}$, déja cité : « Ce qui est vraiment libre, ce n'est pas l'activité tournée vers le dehors, mais l'activité intérieure, la pensée, la contemplation ». Et un peu plus loin ($485^{22,23}$) : « Le νοῦς théorique est, par excellence le libre arbitre (τὸ ἐφ' αὑτῷ), parceque son acte (ἔργον) n'est nullement ἐπ' ἄλλῳ, mais se tourne tout entier πρὸς αὑτόν, et il est lui-même son propre acte καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ αὐτός... »

Ce livre (VI. 8) permet donc d'établir avec fermeté les conclusions suivantes :

1. Pour caractériser l'action de l'Un, le mot ποιεῖν est employé à l'exclusion de πράττειν.

2. Cette action est essentiellement une action πρὸς ἑαυτό, se repliant sur soi, semblable à la contemplation qui a son terme en elle-même.

3. πρᾶξις définit une action « impure », c'est à dire servile, esclave des influences du monde sensible, parceque, tournée vers un but extérieur, elle regarde et sort de soi. Même quand la raison a quelque part à son accomplissement et qu'elle se fait κατ' ἀρετήν ou κατὰ λόγον, elle reste toujours d'espèce inférieure, « mélangée », et souillée par la matière vers laquelle elle incline.

De plus, le début du livre est sous l'inspiration manifeste d'Aristote, en particulier de la morale à Nicomaque et de la morale à Eudème, dont plusieurs passages ont été imités et même transcrits (1). De là, le problème: Si le vocabulaire d'Aristote n'est pas le même que

---

(1) Cf. Bouillet. Les Ennéades de Plotin. t. III. pp. 491-503. Steinhart remarque aussi dans ses Meletemata plotiniana (p. 30. note) : In egregio de libera voluntate libro, primum Stagiritae l[illegible] arbitrio et voluntate definitiones recipit Plotinus, tum ad sublimiorem verae libertatis, quae vitam divinam imitetur, notionem attollitur ».

celui de Plotin, n'est-il pas vraisemblable qu'il a dû y avoir, qu'il y a des adaptations, que des formules toutes faites et passées depuis longtemps dans le langage courant ont été conservées en dépit de l'unité et font tache? — C'est en effet ce qui s'est passé pour les mots ποίησις et πρᾶξις [1].

Nous reviendrons sur les passages plus caractéristiques, après avoir rappelé dans un rapide exposé historique le sens traditionnel de la distinction, et tenté de retrouver les influences par lesquelles Plotin est arrivé à une conception et à un vocabulaire différents.

(1) Cf. V. 3. 7; VI. 7. 37; III. 7. 5.

## III. ΠΡΑΞΙΣ et ΠΟΙΗΣΙΣ.

### A — Aperçu historique.

Porphyre nous apprend qu'à l'école de Plotin on lisait beaucoup Aristote et ses commentateurs [1]; on s'inspirait aussi de Numénius, puisqu'il y avait entre les doctrines une ressemblance qui faisait crier au plagiat [2], de Platon surtout, le maître dont l'autorité parfois habilement interprétée et quelque peu sollicitée tranchait tout différend. — Recherchons donc le sens de ποίησις et de πρᾶξις (la distinction en était traditionnelle dans la pensée grecque) chez Platon et chez Aristote; chez Alexandre d'Aphrodisias qui représentera les commentateurs péripatéticiens, puisqu'aussi bien c'est un de ceux que, suivant Porphyre [3], on expliquait habituellement; à défaut de Numénius, dont il ne reste presque rien, chez Philon [4] dont Plotin subit certainement l'influence [5], enfin chez les Stoïciens qu'il a en vue de façon constante pour les combattre.

#### 1. *Chez Platon.*

Dans le Charmide, un dialogue de jeunesse très suggestif [6], Socrate, parlant des actions par lesquelles

(1) Vita Plotini. c. XIV.
(2) Ibid. c. XVII — cf. c. III: Amélius, un disciple de Plotin, « savait presque par cœur tous les ouvrages de Numénius ».
(3) Ibid. c. XIV.
(4) Sur la parenté de Numénius et de Philon, cf. Ueberweg-Praechter. Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums p. 325.
(5) cf. Guyot. *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Alcan 1906.
(6) Ritter. *Platon* I. 353; cf. Souilhé, *la notion platonicienne d'intermédiaire*. p. 119.

nous « faisons ce qui nous est propre », avait dit indifféremment τὰ ἑαυτοῦ... πράττειν et ποιεῖν. Critias le reprend et déclare qu'il y a une différence entre ποιεῖν et πράττειν ou ἐργάζεσθαι (¹), et il invoque le témoignage d'Hésiode : ἔμαθον γὰρ παρ' Ἡσιόδου... καὶ ἐκεῖνος οἶμαι ποίησιν πράξεως καὶ ἐργασίας ἄλλο ἐνόμιζε (Charm. 163 B).

Ἄλλο. Elle est autre chose. Où mettait-il la différence ? En ce que, ποίησις restant le terme générique, πρᾶξις marque une spécification de l'action, celle qui se donne comme but de faire le bien (²) : τὰ γὰρ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα ἔργα ἐκάλει καὶ ἐργασίας τε καὶ πράξεις τὰς τοιαύτας ποιήσεις. Charm. 163 C.

Critias défend la même position et appelle τάς τῶν ἀγαθῶν ποιήσεις πράξεις. Charm. 163. D.

La distinction était donc ancienne. Bien que son importance dans la philosophie des dialogues paraisse assez mince puisqu'ailleurs il n'y est pas fait allusion, dans le Charmide le sens n'est pas douteux (⁴) : opposée à la ποίησις, la πρᾶξις est une action dirigée vers ce qui est beau et bien, une action moralement supérieure et qui participe davantage aux Idées.

---

(¹) Dans l'Hippias Minor (373 D. E), ποιεῖν et ἐργάζεσθαι sont distingués, mais sans qu'apparaisse clairement le sens de la distinction — Dans le Banquet (205 C), la ποίησις est difinie comme une espèce δ'ἐργασία, celle que produisent les arts (ou métiers, opposés aux sciences : ἐπιστήμαι) : ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις είσιν.

(²) HANS RAEDER. *Platons philosophische Entwickelung*. Leipzig. Teubner 1905 : « letzteres (πράττειν) bezieht sich immer auf ein gutes *Ziel* » (p. 98, note).

(³) Cf. cependant Euthyd. 284 C : λέγειν ἄρα πράττειν τε και ποιεῖν ἐστιν ;

(⁴) Même dans ce dialogue, Socrate parait goûter assez peu ces discussions de mots : καὶ γὰρ Προδίκον μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος... cela lui rappelle la manière des sophistes. Peu importent les mots pourvu qu'on s'entende : ἆρα τὴν τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν ἢ ποίησιν ἢ ὅπως σὺ βούλει ὀνομάζειν, ταύτην λέγεις σὺ σωφροσύνην εἶναι ; (163 D. E).



### 2. *Chez Aristote*

1. Aristote établit une distinction entre ποίησις et πρᾶξις : (¹)

ἕτερον δ'ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις (Eth. Nic. Z. 4. 1140 a. 2, 6, 16).

ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως (ib. 5. 1140 b. 3 — cf. Eth. magn. A. 1197 a. 3 ; Polit. A. 1254 a. 5).

2. La différence consiste en ce que la ποίησις poursuit un but qui est en dehors d'elle, tandisque celui de la πρᾶξις est dans sa propre activité.

Eth. Nic. Z. 1139 b. 1-4. La ποίησις n'a pas sa fin en soi, car elle tend à produire un ἔργον différent de l'ἐνέργεια : ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν. Elle inclut donc une relation à autre chose (πρός τι καὶ τινός). Dans la πρᾶξις au contraire le but est de bien faire et c'est cela qu'on désire : ἀλλὰ τὸ πρακτόν · ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ'ὄρεξις τούτου.

La même distinction est répétée Eth. Nic. Z. 1140 b. 6 : τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη · ἐστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.

Eth. magn. A. 1197 a. 4. τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐστί τι παρὰ τὴν ποίησιν ἄλλο τέλος...

Aristote cite comme exemple l'action de construire une maison (²). Ἐπὶ δὲ τῶν πρακτικῶν οὐκ ἔστιν ἄλλο οὐθὲν

---

(¹) Sur le sens de cette distinction chez Aristote, cf. THUROT : *La morale et la politique d'Aristote* (traduction). Paris 1824, tome I p. 254 UEBERWEG-PRAECHTER : *Grundriss der Geschichte d. Ph.* 10e édition 1909. p. 232 ; cf. pp. 210, 227. RODIER. *Notes sur le traité de l'Ame*. pp. 535 sqq. GOMPERZ. *Les penseurs de la Grèce*, trad. Reymond. t. III. pp. 235 sqq. ZELLER. *Die Philosophie der Griechen* II², 3e éd. p. 178.

(²) cf. φυσικὴ ἀκρόασις B. 192 b. 28. 30 : τὰ ποιούμενα, considéré comme synonyme de τὰ χειρόκμητα, se dit de ce qui n'a pas en soi le principe de son action : τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς

τέλος παρ' αὐτὴν τὴν πρᾶξιν : ainsi on joue de la cithare, οὐκ ἔστιν ἄλλο τέλος οὐθέν, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τέλος ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ πρᾶξις.

3. Tandisque la ποίησις est le domaine de l'art (τέχνη), car la τέχνη est ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική (Eth. Nic Z. 4. 1140. 10. 20), la πρᾶξις est le domaine de la « sagesse » (φρόνησις), la φρόνησις étant ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά. En elle se parfait le νοῦς πρακτικός ; elle indique la juste mesure (ὀρθὸς λόγος) à tenir dans l'action.

Aristote, remarque M. Rodier (¹) commentant le traité de l'Ame III. 9. 433 a, 14. distingue *l'intellect théorique* qui « a pour fonction l'intellection pure des essences indivisibles, d'autre part la discussion qui déduit, des définitions ou des principes ainsi aperçus, leurs conséquences nécessaires », et *l'intellect pratique* qui « part du concept d'une fin à atteindre, d'un but à réaliser », qui a par conséquent pour domaine, non le nécessaire, mais « le contingent, ce qui peut être ou ne pas être. » — « *L'intellect pratique*... n'est nullement *poétique* ; il ne fait que déterminer les moyens propres à atteindre une fin, l'exécution de ces moyens restant en dehors de son domaine et appartenant à celui de l'art » (p. 537, 538). Πράττειν s'oppose donc à θεωρεῖν : θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν (Eth. Nic. K. 7. 1177 a. 21) ; mais bien plus encore ποιεῖν : aussi ne peut-on, en rigueur, admettre en Dieu ni l'une ni l'autre de ces activités : τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία ; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη ... (Eth. Nic. K. 1178 b. 20-22)

Et pourtant la πρᾶξις n'est pas tout à fait incompa-

ποιήσεως — Pol. A. 1254 a. 7 : ὁ δὲ βίος πρᾶξις οὐ ποίησίς ἐστιν. La vie est πρᾶξις non ποίησις.

(¹) G. Rodier. Notes sur le traité de l'Ame pp. 536.



tible avec une forme inférieure de contemplation (Metaph. A. 993 b. 22, 23). Par suite, la Divinité ne rejette pas absolument une forme supérieure de πρᾶξις.

Gomperz (¹) se sépare ici de Zeller à qui il reproche de dire tantôt (III². 3e ed. p 374. n. 2) « qu'Aristote ne refuse à la divinité qu'une certaine sorte de ποίησις » et tantôt (ibid. p. 368. n. 1) que, selon Aristote, « il faut refuser à la divinité aussi bien le πράττειν que le ποιεῖν. » Mais je crois que Gomperz se met en tort, car dans la note incriminée (p. 368 n. 1) Zeller dit qu'il faut avec Aristote (Polit. VII. 3. 1325 b. 28) distinguer les πράξεις πρὸς ἑτέρους... ἐξωτερικαί, πράξεις au sens strict, et τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις, πράξεις au sens large. C'est une πρᾶξις de cette dernière espèce qu'on peut attribuer à la divinité, une action qui se rapproche de la contemplation, ayant sa fin en soi. Retenons qu'Aristote la nomme πρᾶξις : c'est le point intéressant pour notre étude. (²)

### 3. *Chez Alexandre d'Aphrodisias*

1. Sur ce mot de la Métaphysique d'Aristote : Tous les hommes désirent naturellement savoir, πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (980 a. 21) Alexandre remarque : Comme la « gnose » est la perfection (τελειότης) de l'âme, surtout la gnose dont la contemplation (θεωρία) est le but (τὸ τέλος), et comme la perfection de chacun consiste dans son bien propre, car c'est le bien qui est le principe de son être et de sa conservation (τὸ εἶναί τε καὶ σώζεσθαι), à cause de cela (Aristote) a dit que tous les hommes ont naturellement le désir de savoir, c'est à dire que par nature

(¹) op. cit, p. 235 n. 2.

(²) D'ailleurs, même chez Aristote, πρᾶξις ne s'oppose pas toujours à ποίησις, par exemple de an. III. 10. 433 a 17, immédiatement après un passage où il les distingue.

ils aiment la « gnose » comme étant leur perfection : αὐτοφυῶς ἐρῶσι τῆς γνώσεως ὡς ταύτης τελειότητος οὔσης αὐτῶν (1).

2. Cette « gnose », Alexandre l'oppose à l'action (ποίησις) : τῆς γὰρ ἀγνοίας οὐχ ἡ ποίησις ἀλλ' ἡ γνῶσις ἴασις, et deux lignes plus haut : γνώσεως ἄρα ἀλλ' οὐ πράξεως χάριν ἦλθον ἐπὶ τὸ φιλοσοφεῖν (2), le chemin qui mène à la philosophie est « gnose » et non « action » (πρᾶξις).

3. Alexandre oppose donc aussi « gnose » et πρᾶξις (3) ; la gnose est supérieure. Une preuve en est que les πράξεις, même celles qui sont vertueuses αἱ κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεις, se rapportent à une fin différente d'elles-mêmes (ἐπ' ἄλλο τι τέλος τὴν ἀναφορὰν ἔχειν), tandis que la contemplation et la science (πᾶσα δὲ θεωρία καὶ ἐπιστήμη) ne se rapportent pas à autre chose (4).

4. Alexandre ne met-il donc aucune différence entre ποιεῖν et πράττειν ?

Il emploie très souvent les deux mots comme un doublet rivé par un usage invétéré ; et son insistance à les unir montre qu'il ne les confond pas absolument : ce sont deux compartiments entre lesquels se partage le domaine de l'action.

ὁ μόνον εἰδὼς ὅπως δεῖ πράσσειν τοῦ πράσσοντος αὐτὸ καὶ ποιοῦντος τιμιώτερος.. τιμιώτεροι γὰρ... οἱ εἰδότες τῶν πρασσόντων τε καὶ ποιούντων. (5)

(1) Comment. Arist. I. Alex. in Metaph. 980 a. 21 — éd. Hayduck p 1. début.

(2) Comment. in Metaph. 982 b. 11. — éd. Hayduck 15, 22, 28. 29, 31.

(3) Alexandre distingue πρᾶξις et ἐνέργεια : il trouve le mot πρᾶξις κοινότερον. « κυρίως γὰρ πρᾶξις λογικὴ ἡ ἐνέργειά ἐστιν, ἧς οὐδὲν τῶν ἀλόγων (c'est un écho d'Aristote) οἷόν τε κοινωνεῖν » Comment in L. de Sensu I, éd. Wendland p. 44.

(4) Comment. in Metaph. 980 a. 21. — éd. Hayduck p. 2 2 (cf. ibid. p. 16 17 ; Comment. in Topic. III — éd Wallies. p. 219 11-18, p. 244 12 où le θεωρητικὸς βίος est opposé au πρακτικός, p. 255 8, p. 268 11, p. 270 17.)

(5) Comm. in Metaph. 980 a. 21 — éd. Hayduck p. 2 14, 15, 17.



πάσης πρακτικῆς καὶ ποιητικῆς ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καθ' ἣν ποιεῖται καὶ πράττεται τὰ ποιούμενα καὶ πραττόμενα ἐν ἄλλοις, ἤτοι τῷ ποιοῦντι καὶ τῷ πράττοντί ἐστι... (1)

5. La distinction, quand distinction il y a, est celle d'Aristote. Cf. Comment. in Metaph. 1063 b. 36 (éd. Hayduck p. 659 23..) : A propos de la science « poétique » et de la science « pratique » ποητική (ἐπιστήμη) et πρακτική, il apporte les exemples d'Aristote et ses raisons : ποιητικὴν δὲ λέγει ἐπιστήμην οἰκοδομικὴν τεκτονικὴν καὶ ἁπλῶς πάσας ὧν μετὰ τὴν πρᾶξιν ἐστίν ἔργον τι καὶ ποίημα μένον · πρακτικὴ δέ ἐστιν ἧς μετὰ τὴν πρᾶξιν οὐδέν ἐστιν (2).

En fait Alexandre prend-il cette distinction à son compte ? il la reçoit plutôt de l'usage courant sans se préoccuper de la justifier ; souvent même il emploie ποιεῖν et πράττειν indistinctement. Cf. Comment. in Metaph. p. 22 8, 12, 13 ; p. 182 1, 2, 3, : τὸ τινὸς χάριν τὰ πρὸ τοῦ τέλους ποιεῖν ἐν πράξεσίν ἐστι καὶ ἐν ταῖς ποιητικαῖς καὶ πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν · ἐν οἷς δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις, καὶ κίνησις ἐν τούτοις. Cf. p. 7 27 ; 660 1.

### *4. Chez les Stoïciens.*

Les Stoïciens ne conçoivent d'action que sur la matière (Diog. VII. 134) et par la matière : οἱ δὲ Στοϊκοὶ σῶμα τὴν φωνήν · πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα, ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ. (Plac. IV. 20. 2 — Dox.

(1) éd. Hayduck p. 660 1 ; cf. p. 443 8 ; p. 445 19.

(2) C'est la pensée d'Aristote, mais interprétée, me semble-t-il, sans tenir un compte suffisant de la finalité ou de l'intention. La ποίησις n'est pas tant l'action « après laquelle il reste quelque chose », (simple résultat), que l'action qui *s'est proposée* de produire hors de soi quelque chose qui reste, qui a mis sa fin hors de soi — Cf. la pensée de Plotin (VI. 1, 22), suivant laquelle, pour qu'il y ait ποίησις, il faut le faire exprès : οὐδὲ ποιεῖ τι... ὅτι μὴ πρὸς τοῦτο ἑώρα.

410). Cf. Cicéron. Acad. Post. I. 39 : Discrepabat etiam ab iisdem (sc. Zeno a Peripateticis et Academicis), quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis —, nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus (1).

Aëtius. Plac. I. 11. 5 : οἱ Στοϊκοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά · πνεύματα γάρ (2). Aussi l'âme est-elle corporelle (3), et Dieu lui-même (4) ; changeant et corruptible (5), feu artiste, il parcourt, anime et organise la matière (6).

Ce sont ces théories matérialistes si lointaines de ses propres conceptions que Plotin combat quand il parle de la spiritualité de l'âme (IV. 7. 10), quand il distingue des mouvements (κινήσεις) corporels (σωματικάς), et des mouvements spirituels (πνευματικάς) (VI. I. 19 ; IV. 4. 32) ; quand il rejette même toute action corporelle, reprochant à ceux qui ne voient que τὰς τῶν σωμάτων ποίησεις et ne reconnaissent aucune puissance aux incorporels, d'ignorer que καὶ τὰ σώματα ἀσωμάτοις δυνάμεσι δύναται ἃ δύναται (7). C'est la thèse contradictoire : toute puissance d'action est de sa nature incorporelle.

2. L'idéal du sage stoïcien ne saurait donc être une « contemplation » entièrement dégagée du sensible (8),

(1) ARNIM. *Stoïcorum veterum fragmenta*. vol. I. p. 25. n. 90.

(2) ARNIM vol. II. p. 119. n° 340.

(3) ARNIM. vol. II. p. 219. n. 790 à 800.

(4) ARNIM. vol. I. p. 24. n. 87 : Stoïci deum scilicet hoc esse quod silva sit vel etiam qualitatem inseparabilem deum silvae eandemque per silvam meare (Chalcid. in Tim. c. 294) ; cf. vol. II. p. 306 n. 1028-1048.

(5) ARNIM. ibid. n. 1049 — 1057 : τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν (Diog. VII. 134).

(6) ARNIM. vol. I. p. 41. n. 152...

(7) IV. 7. 8. (II. $130^{22}$-$^{26}$ — $131^{1}$) ; cf. Euseb. praep. evang. XV. 22 ; Sénèque Epist., 65. 2.

(8) Comment les Stoïciens concevaient la science parfaite, la science du sage, et c'était, d'après eux, la seule science digne de



mais une science pratique visant à l'action, un compromis entre la vie contemplative et la vie active, que chez les disciples de Zénon on appelait « la vie logique » (Diog. VII. 130) : βίων δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἱρετέον· γεγονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῷον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν. Cette vie est à la fois contemplation et action ; contemplation, en ce sens qu'elle inclut le discernement de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter et de ce qu'il ne faut ni faire, ni éviter de faire, étant indifférent, c'est pourquoi on l'appelle encore φρόνησις (1) ; action, en ce sens qu'elle est l'acte commun de l'âme raisonnable et du corps qui lui est uni par la nature, s'achevant grâce à la collaboration du corps ; et à ce point de vue elle est πρᾶξις, la πρᾶξις stoïcienne, dont Clément d'Alexandrie a conservé la définition (2).

C'est l'opinion des Stoïciens, témoigne Diogène (VII. 125) — et il cite Chrysippe, Apollodore, Hécaton —, que l'homme vertueux sait et fait ce qu'il faut faire :

ce nom, Zénon, raconte Cicéron (Acad. II. 144. Arnim. vol. I. p. 19. 20. n. 66) l'exprimait de façon pittoresque :

Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam, cum extensis digitis adversam manum ostenderat : « visum, inquiebat, huiusmodi est ». Deinde, cum paullum digitos contraxerat, « adsensus huiusmodi est ». Tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat : qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod antea non fuerat, κατάληψιν imposuit. Cum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arte vehementerque compresserat scientiam talem esse dicebat cuius compotem nisi sapientem esse neminem. — Donc, extrême tension de la faculté de connaître,... imaginée de façon matérialiste.

(1) φρόνησιν δ'εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων (Stob. Ecl. II. 102).

(2) Clément d'Alex. Pedag. I. 13 : καὶ ἔστιν ἡ μὲν πρᾶξις (ἡ σπουδαία) ψυχῆς ἐνέργεια λογικῆς (cf. ce qui a été dit plus haut sur le βίος λογικός) κατὰ κρίσιν ἀστείαν (καὶ ὄρεξιν ἀληθείας) διὰ τοῦ συμφυοῦς καὶ συναγωνιστοῦ σώματος ἐκτελουμένη — cf. Arnim. vol. III. n. 293.

τὸν γὰρ ἐνάρετον θεωρητικόν τε εἶναι καὶ πρακτικὸν τῶν ποιητέων. (¹)

3. Entre ποιεῖν et πράττειν, les Stoïciens ne semblent pas faire de différence ; pourquoi d'ailleurs en faire, si toutes les actions sont de même nature, toutes corporelles ?

Stob. Ecl. II. 116 : φασὶ δὲ καὶ πάντα ποιεῖν τὸν σόφον (c'était une expression consacrée : cf Arnim. vol. III. p. 148, 149 n. 560-564) (κατὰ) πάσας τὰς ἀρετάς. πᾶσαν γὰρ πρᾶξιν τελείαν αὐτοῦ εἶναι, διὸ καὶ μηδεμιᾶς ἀπολελεῖφθαι ἀρετῆς — 120 : κατὰ τὸ ἀνάλογον δὲ καὶ τὸν φαῦλον πάντα ὅσα ποιεῖ κακῶς ποιεῖν καὶ κατὰ πάσας τὰς κακίας. Cf. Stob. Ecl. II. 110. Les vertus sont inséparables les unes des autres : τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν.

Retenons que de l'action parfaite, c'est à dire de celle qui est accomplie selon toutes les vertus, les Stoïciens disent aussi bien πράττειν que ποιεῖν (²).

### 5 *Conclusions.*

Ainsi donc, en laissant de côté ceux pour qui la distinction pratiquement n'existe pas, soit chez Platon, soit chez Aristote, soit chez les commentateurs autorisés du Stagyrite qu'on lisait à l'école de Plotin, quand on opposait ποιεῖν et πράττειν, πράττειν désignait toujours, avec des nuances qui varient de Platon à Aristote, un mode d'action moralement supérieure τὰς τῶν ἀγαθῶν ποιήσεις πράξεις. La conception d'une πρᾶ-

(¹) cf. Arnim vol. III. p. 72. n. 295.

(²) κατὰ πάσας πράττεται τὰς ἀρέτας, Plutarque, de Stoïcorum repugn. c. 27 — Arnim vol III. p. 73. n. 299 ; cf. Stob. Ecl. II. 116 : φασὶ δὲ καὶ πάντα ποιεῖν τὸν σοφὸν (κατὰ) πάσας τὰς ἀρετάς.



ξις engagée dans le sensible, en contraste avec une ποίησις libre, pure, élevée, qui est la contemplation même, cette conception, ou plutôt ce vocabulaire (on a vu que c'était celui de Plotin) n'est pas en usage chez ses précurseurs. D'où l'a-t-il reçu ? ou, s'il l'a inventé, comment en est-il venu là ?

**B. — La genèse de la distinction plotinienne.**

Clément d'Alexandrie, au livre des Stromates (l. V. c. XIII) [1], fait à propos d'Aristote cette remarque, qu'il accorde τὸ ποιεῖν même aux animaux sans raison, même aux choses sans âme, mais qu'il fait de τὸ πράττειν l'apanage des seuls hommes : κἂν ὁ Ἀριστοτέλης τεχνολογῇ, τὸ μὲν ποιεῖν καὶ ἐπὶ τῶν ἀλόγων ζῴων τάσσεσθαι καὶ ἐπὶ ἀψύχων, τὸ δὲ πράττειν ἀνθρώπων εἶναι μόνων· Allusion sans doute au passage de l'Ethique à Nicomaque (Z. 1139 a. 20), qui refuse la πρᾶξις aux bêtes et dont nous avons retrouvé un souvenir chez Alexandre d'Aphrodisias (comm. in L. de sensu I. éd. Wendland. p. 4 ') — Ce partage l'offense. « Qu'Aristote corrige donc alors, s'écrie-t-il, ceux qui appellent ποιητής le Dieu de l'univers : εὐθυνέτω τοὺς λέγοντας ποιητὴν τὸν τῶν ὅλων θεόν ! ».

Le texte est intéressant, car il manifeste le mécontentement qui accueillait en certains cercles les formules philosophiques traditionnelles, en même temps qu'il nous apprend la cause de ce mécontentement. Accepter le partage qu'on faisait entre la πρᾶξις et la ποίησις, c'était exclure de l'extension de ce dernier vocable toute action parfaite, et c'était par un ricochet insolent et impie atteindre la perfection de Dieu, l'usage prévalant depuis longtemps de caractériser l'action divine par le verbe ποιεῖν.

Pour Platon déjà, ποίησις signifiait une œuvre « poétique » ἡ τῶν διθυράμβων ποίησις ... ἡ τῆς τραγῳδίας ποίησις (Gorgias 502 a. b — Rép. 394. C.), et ποιητής était un nom du père de cet univers : τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ πάντος (Timée. 28. C.). Si

(1) Migne P. G. t. 9. col. 128. A. B.



l'exemple de Platon sur ce point ne fut pas décisif, c'est que lorsqu'il s'agissait de distinguer ποίησις et πρᾶξις, il subissait lui-même, nous l'avons vu, d'autres influences qui n'étaient pas concordantes. Mais les interprètes juifs et chrétiens du récit de la Genèse qui, traduit en grec par les Septante, commençait par le texte : ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, au commencement Dieu créa ... ἐποίησε, furent amenés, dans leurs commentaires minutieux, à réfléchir sur ce mot, et, dans leur souci de faire l'accord entre la doctrine révélée et la sagesse hellène, donnèrent un nouveau relief aux anciennes formules de Platon. Quand Clément dit : «τοὺς λέγοντας (au pluriel) ποιητὴν τὸν τῶν ὅλων θεόν, avec Platon sans doute, ce sont ces interprètes de la Bible qu'il a en vue [1].

On disait : ἐποίησε ; et ce n'était pas aller contre l'usage traditionnel, puisque Dieu projette pour ainsi dire ses effets ; rien en cela d'incompatible avec sa perfection. Son immutabilité, il est vrai, s'oppose à tout changement intrinsèque ; mais le fait de produire quelque chose hors de soi ne trouble pas nécessairement le principe qui produit, puisqu'au contraire, (c'est l'enseignement d'Aristote), il répugne à l'action en tant qu'action d'être passion ; d'où il suit que plus une cause est parfaite, et moins elle doit être ébranlée par l'exercice de son activité — Rien n'empêchait donc que l'on considérât l'action divine comme le type parfait de l'action, bien qu'on lui conservât un nom consacré par l'usage à l'action transitive : ποίησις.

Ainsi faisait *Philon*. Dans son traité sur la création du monde — περὶ τῆς κοσμοποιίας, le mot est à noter —, toujours, pour exprimer l'action créatrice, il disait :

(1) Voir Clément d'Alexandrie. Stromates, liv. V. c. 14 (P. G. t. 9. col. 136 B), où le premier verset de la Genèse est rapproché des textes de Platon ; cf. Strom. l. III. c. 2 (P. G. t. 8. col. 1108 B) : Dieu est appelé ὁ ποιητής τε καὶ πατὴρ πάντων. Voir aussi le commentaire d'Origène sur la Genèse.

ποιεῖ (cf. n. 24, 14, 17).. Suivant l'expression de la Bible, et par surcroit l'autorité d'un ancien, τῶν ἀρχαίων τις, celui qu'on ne nomme pas, mais qui pour ses disciples résume toute l'antiquité. L'action de Dieu est ποίησις. Mais l'imprécision de son vocabulaire se révèle quand il accueille, en un éclectisme indulgent à l'excès, les formules d'Aristote et des Stoïciens ; il reçoit de ses devanciers des courants divers... et il les juxtapose sans les fondre. C'est ainsi qu'il reprend la classification péripatéticienne des arts « théoriques » (γεωμετρία, ἀστρονομία) et des arts pratiques (τεκτονική, χαλκευτική) ; quant à la vertu, pense-t-il, elle est à la fois théorique et pratique θεωρητική ἐστι καὶ πρακτική· καὶ γὰρ θεωρίαν ἔχει, elle inclut la contemplation, puisque la philosophie est le chemin qui y mène... ; καὶ πράξεις, car la vertu est l'art de la vie entière et donc des actions (πράξεις) qui la composent. Comprenant à la fois et la θεωρία et la πρᾶξις, elle est excellente et en l'une et en l'autre (1). C'est la doctrine stoïcienne (2) déjà rencontrée. L'action du sage, l'action vertueuse et parfaite reste πρᾶξις — Voilà ce qui fait difficulté ; car la vertu ne consiste-t-elle pas précisément à agir selon Dieu et à imiter son action ? Or cette action, suivant Philon, est ποίησις.. Comment faire l'accord ? N'y a-t-il pas d'ailleurs plus qu'une convenance, une nécessité, que l'action divine soit la plus parfaite ? — Philon ne réduit pas le conflit ; où il se contente de juxtaposer, Plotin, et c'est son originalité, systématise (3).

*Chez Plotin, action et contemplation.*

1. La tradition hellénique lui léguait un double héritage, avec l'habitude de distinguer ποίησις et πρᾶξις, celle de diviser l'action en deux espèces, une action qui s'accompagne de « passion », ébranlant pour ainsi dire le sujet où elle se produit ; l'autre qui le laisse impassible, manifestation d'une plénitude de puissance qui se communique sans s'écouler, qui, même quand elle propage hors d'elle l'existence et la vie, ne subit aucun changement. L'effet est produit, non parceque le principe a souffert une diminution, mais au contraire parcequ'il est resté ce qu'il était, parcequ'en agissant il garde entière la perfection de son être (μένει) (1) ; action très parfaite, telle que doit être évidemment, dans la création, celle du Dieu Très-haut.

(1) Philo. Leg. alleg. lib I. n. 17 — éd. Cohn p. $75^{10}$.

(2) cf. Arnim. Fragm. Stoïc. vol III. p. 49. n. 202.

(3) cf. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin c. VI.



2. L'usage voulait, nous avons dit par quel jeu d'influences philosophiques et religieuses, que cette action fût traduite par le verbe ποιεῖν, usage invétéré, mais qui entrait en conflit avec les habitudes vieilles aussi et respectables du vocabulaire. Plotin fit l'accord (imparfaitement encore il est vrai), en modifiant le vocabulaire au détriment de la πρᾶξις, qui devint le nom de l'activité assujettie à la poursuite d'un bien extérieur et convaincue par là d'indigence et d'infériorité : τὸ.. διῶκον ὁμολογεῖ χεῖρον εἶναι. (V. 1. 1).

3. Quant au verbe ποιεῖν, tout en continuant à signifier — et c'est son emploi le plus ordinaire — l'action en général, en tant qu'elle s'oppose à la « passion » (2), il devint capable de présenter aussi l'action où le principe reste en soi, maître de soi, parfaitement indépendant, l'action qui se confond avec la « contemplation ».

Pour Aristote déjà, la contemplation était l'activité par excellence, non pas une puissance d'agir, disposition permanente, habitude (ἕξις), qui est comme un acte

(1) cf. ibid. c. IV.

(2) cf. par exemple II. 3. 13 (I. $144^{8}$ : ποιητικός opposé à παθητικός) ; II 3. 16 (I. $147^{28}$) ; III. 1. 4 (I. $219^{12}$ : ποίησιν τε καὶ πεῖσιν -- I. $219^{24}$) ; III. 2. 2 (I. $228^{18,20}$) ; III. 3. 4 (I. $254^{17}$) ; III. 3. 7 (I. $260^{18}$) ; IV. 4. 39 (II. $84^{25}$.) ; IV. 4. 33 (II. $85^{30}$) ; IV. 4. 35 (II. $90^{23}$) ; IV. 4. 45 (II $99^{29}$ ; $100^{6,7}$) ; IV. 5. 8 ($113^{27,28}$).. En ce sens, ποίησις ne se distingue pas de πρᾶξις qui s'oppose aussi quelquefois à πάθος — cf. III. 3. 2 (I. $252^{26}$).

endormi « analogue au fait de posséder la science et de ne pas la penser actuellement (¹), mais un acte éveillé et en exercice ; Aristote ne l'appelle ni ποίησις ni πρᾶξις, ni ἐνέργεια qui désigne l'action elle-même, mais ἐντελέχεια, qui est plutôt l'état réalisé par l'action, une perfection en acte (²). Par suite, plus une action est excellente et plus aussi elle s'approche de la contemplation, de cette θεωρία qui ne poursuit aucun intérêt pratique, à laquelle son désintéressement même confère une valeur absolue, action la plus noble de l'homme libre et son bonheur suprême (Met. I. 2. 18-24 ; XII. 7. 11-18 ; Eth. Nic. X. 7. 8). Excellence suréminente du βίος θεωρητικός que Plotin célébrera en termes enthousiastes.

La différence est que dans les Ennéades, si toute action, dans la mesure où elle est acte, est contemplation, elle porte un autre nom. Ποιεῖν est le mot qui l'exprime.

(¹) De anima l. II. c. 1. 412 a. 10 et 22. Aristote y parlant de la ψυχή qui est τοιούτου... σώματος ἐντελέχεια, remarque : αὕτη δὲ (sc. ἡ ἐντελέχεια) λέγεται διχῶς ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δὲ ὡς τὸ θεωρεῖν.

(²) cf. Rodier. Notes sur le Traité de l'âme d'Aristote pp. 168, 169 — C'est ce sens d'ἐντελέχεια que Bonitz a fixé dans son Index 253 b. 39 : « inde ita videtur Ar. ἐντελέχειαν ab ἐνεργείᾳ distinguere, ut ἐνέργεια actionem qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam, ἐντελέχεια ipsam hanc perfectionem significet... » Bonitz note que pourtant les deux mots sont souvent pris l'un pour l'autre.

*Les survivances de l'ancien vocabulaire dans les Ennéades.*

1 Nous ne prétendons pourtant pas que Plotin s'en soit inviolablement tenu à cette manière de concevoir ποιεῖν et πράττειν. Il y a des passages obscurs ; d'autres feraient manifestement difficulté à une thèse trop absolue. Un mot n'est pas toujours employé dans son sens fort.

Ainsi dans les Ennéades ; étant donné que ποιεῖν, pris dans son sens général, s'oppose à πάσχειν et non à πράττειν, on ne doit pas s'étonner de trouver parfois les deux mots employés indistinctement.

III. III. 1. 1. (I. 215²¹) Il ne faut pas croire que rien arrive sans cause ou par une détermination aveugle de l'âme, sans que rien la meuve à *faire* ce qu'elle ne *faisait* pas auparavant : εἰς τό τι πρᾶξαι ὧν πρότερον οὐκ ἐποίει.

III III. 1. 10. (I. 225¹²...) πραττούσας δὲ ψυχὰς ὅσα πράττουσι κατὰ μὲν λόγον ποιούσας ὀρθὸν παρ' αὑτῶν πράττειν ὅσα πράττουσι. Pourquoi ποιεῖν ? Est-ce parcequ'il s'agit alors de droite raison ? Mais pourquoi aussitôt après παρ' αὑτῶν πράττειν, l'action autonome ? Je crois inutile de chercher ici une distinction.

XLII. III. 2. 8 (I. 237¹⁰) Parlant de la Providence, Plotin revendique pour l'homme une part de réalité indépendante et d'autonomie : οὐ γὰρ δὴ οὕτως τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι. Il ajoute : il serait ridicule que des gens qui dans la conduite de leur vie font (πράττειν) tout à leur mode, sans rien faire (πράττειν) comme il plait aux dieux, doivent leur salut (σώζεσθαι) uniquement aux dieux, sans avoir même fait (ποιησάντας) ce par quoi les dieux veulent qu'on se sauve.

XLII, III. 2. 10 (I. $239^{10}$) On n'est pas injuste volontairement, en ce sens que l'injustice (en tant que telle) n'est pas volontaire ; mais cela n'empêche pas que ceux qui commettent ces injustices agissent spontanément (αὐτοὺς τοὺς πραττόντας παρ' αὐτῶν εἶναι) parceque c'est eux qui agissent (αὐτοὶ ποιοῦσι), c'est eux aussi qui pèchent ; ils ne seraient nullement coupables, si ce n'était pas eux qui agissent (οἱ ποιοῦντες). La nécessité ici ne vient pas de l'extérieur, elle ne fait qu'un avec eux.

VI. IV. 8, 2 (II. $145^{5-8}$) Il y a deux manières de s'intéresser à l'univers (διττὴ.. ἐπιμέλεια πάντος : celle de l'Ame universelle, qui veille sur l'ensemble, comme une reine sans s'embarrasser dans les détails κελεύσει.. ἀπράγμονι ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ et celle de l'âme particulière qui s'occupe du détail, travaillant comme un manœuvre αὐτουργῷ τινι ποιήσει, et qui entrant en contact avec ce qui se fait, remplit ce qui fait de la nature de ce qui se fait : συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ πρᾶττον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναπιμπλᾶσα. Voilà une action dans laquelle l'agent subit une modification ; et pourtant si l'agent est τὸ πρᾶττον et l'effet τὸ πραττόμενον, l'action, elle, est ποίησις.

2. Qu'on se rappelle aussi la manière dont furent composées les Ennéades. Aux négligences d'une exposition qui fut souvent improvisée, Porphyre a ajouté des corrections, des additions peut-être (cf. vita Plotini C.XXIV. fin), les imprécisions que nous apportons nécessairement quand nous complétons une pensée qui n'est pas la notre. Voilà qui rend particulièrement délicates les recherches philologiques sur les Ennéades. Il faut bien passer par là pourtant, si l'on veut rester objectif, mais l'obligation s'impose à faire fond sur des ensembles plutôt que sur l'une ou l'autre expression cueillie au hasard.



3. Et puis, Plotin commentait dans ses leçons les ouvrages des anciens : nécessairement leurs façons de parler passaient chez lui : nous avons relevé dans le livre 8ème de la VIe Ennéade plusieurs expressions d'Aristote. L'infiltration est particulièrement sensible aux endroits où Plotin emploie conjointement à la manière d'un doublet, comme faisait Alexandre Aphrodisias, ποιεῖν et πράττειν, πρᾶξις et ποίησις — Il semble cependant qu'alors l'occasion était bonne de les distinguer en affirmant le sens nouveau qu'il leur attribuait. Mais non, leur rapprochement même réveillait de vieux souvenirs et l'usage plus fort faisait passer, comme une expression toute faite, dans l'ancienne formule, l'ancien contenu, le sens traditionnel. Ces infiltrations ou ces réminiscences se retrouvent même aux endroits où on s'attendrait le moins à les rencontrer.

Dans un livre très représentatif de sa doctrine sur l'activité propre au νοῦς (XLIII. V. 3. 7 — II. $187^{11}$), quelques lignes seulement après avoir opposé la πρᾶξις et « l'homme pratique » à l'acte immanent par lequel un être se connait soi-même (V. 3. 6 — II. $186^{13-21}$), Plotin remarque que l'âme peut se tourner ou vers le νοῦς (et alors elle reste en soi (1) ), ou hors du νοῦς (et alors elle va vers l'extérieur) : ἡ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἴσω, τὸ δ'ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω. Dans le premier cas, elle ressemble au principe d'où elle vient ; dans le second, malgré la différence, elle garde toujours une ressemblance, εἴτε πράττοι, εἴτε ποιοῖ· καὶ γὰρ καὶ πράττουσα ὅμως θεωρεῖ καὶ ποιοῦσα εἴδη ποιεῖ, οἷον νοήσεις ἀπηρτισμένας, ὥστε πάντα εἶναι ἴχνη νοήσεως καὶ νοῦ. (II. $187^{24-26}$).

Il est clair que dans ce texte *1.* πράττειν et ποιεῖν désignent tous deux des formes d'activité tournées vers le dehors πρὸς τὸ ἔξω, donc opposées à la contempla-

(1) Cf. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, chap. V. p. 191...

XLII, III. 2. 10 (I. $239^{10}$) On n'est pas injuste volontairement, en ce sens que l'injustice (en tant que telle) n'est pas volontaire ; mais cela n'empêche pas que ceux qui commettent ces injustices agissent spontanément (αὐτοὺς τοὺς πραττόντας παρ' αὑτῶν εἶναι) parceque c'est eux qui agissent (αὐτοὶ ποιοῦσι), c'est eux aussi qui pèchent ; ils ne seraient nullement coupables, si ce n'était pas eux qui agissent (οἱ ποιοῦντες). La nécessité ici ne vient pas de l'extérieur, elle ne fait qu'un avec eux.

VI. IV. 8, 2 (II. $145^{3-8}$) Il y a deux manières de s'intéresser à l'univers (διττὴ.. ἐπιμέλεια πάντος : celle de l'Ame universelle, qui veille sur l'ensemble, comme une reine sans s'embarrasser dans les détails κελεύσει.. ἀπράγμονι ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ et celle de l'âme particulière qui s'occupe du détail, travaillant comme un manœuvre αὐτουργῷ τινι ποιήσει, et qui entrant en contact avec ce qui se fait, remplit ce qui fait de la nature de ce qui se fait : συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ πρᾶττον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναπιμπλᾶσα. Voilà une action dans laquelle l'agent subit une modification ; et pourtant si l'agent est τὸ πρᾶττον et l'effet τὸ πραττόμενον, l'action, elle, est ποίησις.

2. Qu'on se rappelle aussi la manière dont furent composées les Ennéades. Aux négligences d'une exposition qui fut souvent improvisée, Porphyre a ajouté des corrections, des additions peut-être (cf. vita Plotini C.XXIV. fin), les imprécisions que nous apportons nécessairement quand nous complétons une pensée qui n'est pas la notre. Voilà qui rend particulièrement délicates les recherches philologiques sur les Ennéades. Il faut bien passer par là pourtant, si l'on veut rester objectif, mais l'obligation s'impose à faire fond sur des ensembles plutôt que sur l'une ou l'autre expression cueillie au hasard.



3. Et puis, Plotin commentait dans ses leçons les ouvrages des anciens : nécessairement leurs façons de parler passaient chez lui : nous avons relevé dans le livre 8ème de la VIe Ennéade plusieurs expressions d'Aristote. L'infiltration est particulièrement sensible aux endroits où Plotin emploie conjointement à la manière d'un doublet, comme faisait Alexandre Aphrodisias, ποιεῖν et πράττειν, πρᾶξις et ποίησις — Il semble cependant qu'alors l'occasion était bonne de les distinguer en affirmant le sens nouveau qu'il leur attribuait. Mais non, leur rapprochement même réveillait de vieux souvenirs et l'usage plus fort faisait passer, comme une expression toute faite, dans l'ancienne formule, l'ancien contenu, le sens traditionnel. Ces infiltrations ou ces réminiscences se retrouvent même aux endroits où on s'attendrait le moins à les rencontrer.

Dans un livre très représentatif de sa doctrine sur l'activité propre au νοῦς (XLIII. V. 3. 7 — II. $187^{14}$), quelques lignes seulement après avoir opposé la πρᾶξις et « l'homme pratique » à l'acte immanent par lequel un être se connait soi-même (V. 3. 6 — II. $186^{13-21}$), Plotin remarque que l'âme peut se tourner ou vers le νοῦς (et alors elle reste en soi [1]), ou hors du νοῦς (et alors elle va vers l'extérieur) : ἡ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἴσω, τὸ δ'ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω. Dans le premier cas, elle ressemble au principe d'où elle vient ; dans le second, malgré la différence, elle garde toujours une ressemblance, εἴτε πράττοι, εἴτε ποιοῖ· καὶ γὰρ καὶ πράττουσα ὅμως θεωρεῖ καὶ ποιοῦσα εἴδη ποιεῖ, οἷον νοήσεις ἀπηρτισμένας, ὥστε πάντα εἶναι ἴχνη νοήσεως καὶ νοῦ. (II. $187^{24-26}$).

Il est clair que dans ce texte *1.* πράττειν et ποιεῖν désignent tous deux des formes d'activité tournées vers le dehors πρὸς τὸ ἔξω, donc opposées à la contempla-

(1) Cf. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, chap. V. p. 191...

tion prise dans son sens strict. — 2. Qu'est-ce qui les distingue ? καὶ πράττουσα ὅμως θεωρεῖ, καὶ ποιοῦσα εἴδη ποιεῖ : πράττειν peut encore être considéré comme une manière de contempler (θεωρεῖν), tandisque ποιεῖν consiste à faire.. à produire quelque chose. (εἴδη ποιεῖν) — Une activité qui s'oppose à la contemplation et qui s'appelle πρᾶξις ; une activité productrice, essentiellement en rapport avec l'extérieur et qui par là s'éloigne davantage de la contemplation, et qui a nom ποίησις, c'est le vocabulaire d'Aristote.

Ailleurs, XXXV. VI. 7. 37 – II. 471 [16],[19],[21] : Le principe dont c'est la nature de penser (τὸ νοεῖν), s'il ne remplit pas sa fonction (εἰ μὴ τοῦτο πράττοι), est insensé ; quant à celui qui n'a pas d'acte (ἔργον), on ne peut pas lui en attribuer et l'accuser ensuite de ne pas l'accomplir (ὅτι μὴ πράττει). Or il (l'Un) n'a pas d'acte (ἔργον) car il ne lui convient pas de rien faire (ὅτι μηδὲν ἐπιβάλλει αὐτῷ ποιεῖν), et la raison en est qu'il se suffit à soi et aux autres. Ici encore, ποιεῖν représente une action indigente, celle qui produit quelque chose hors de soi ; tandisque pour exprimer la pensée, c'est πράττειν qu'on emploie.

De même XL. III. 7. 5. — I. 315 [5],[6] : Qui ne s'éloigne jamais de la contemplation (des intelligibles) τῆς θέας. mais persistant dans l'admiration de cette nature, est capable de faire cela (τοῦτο πράττειν) infatigablement, prend pied dans l'éternité — Πράττειν, synonyme de contempler.

Un livre où l'on s'attendrait à trouver distinguées ποίησις et πρᾶξις, c'est bien celui qui ouvre la VI[e] Ennéade (Porphyre l'a coupé en trois), Plotin y faisant la critique des catégories d'Aristote, en particulier de la catégorie d'agir (l. I) et y exposant ses propres catégories (l. II). Mais on a la désillusion d'y lire (VI. 2. 16 — II. 318 [28]) que l'action comme la passion étant en mouvement (τὸ δὲ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐν κινήσει) est double (τὸ ποιεῖν δὲ δύο), donc composée,



et ne saurait être comptée, comme le prétendent les péripatéticiens, parmi les genres premiers de l'être ; que ποιεῖν comme πάσχειν, ἔχειν. κεῖσθαι suppose une relation à quelque chose et n'appartient pas à l'éternel, qu'il faut donc ramener ποίησις au mouvement κίνησις, qui, lui est un genre premier. Nous voilà loin de l'immuable contemplation-action !

On peut comparer dans la même Ennéade le chapitre 21 du livre I (II. 288 [15]). « Nous définirons l'action (τὸ ποιεῖν), le mouvement en tant qu'il part de l'agent (κίνημα ἐξ αὐτοῦ. Bouillet : un mouvement spontané) et s'oppose à la passion (= le mouvement en tant que reçu), soit que ce mouvement reste dans l'agent (par exemple la pensée ou l'opinion), soit qu'il passe dans un autre εἴτε ἐν αὐτῷ, εἴτε εἰς ἄλλο τι.

Et le chap. 22 (II. 289 [11]) : l'action, c'est ou bien le mouvement qui reste dans l'agent sans relation avec l'extérieur, ou bien le mouvement qui a son terme dans un autre être différent et son origine dans l'être qui est dit agir : τὸ ποιεῖν ἢ ἔχειν ἐν αὐτῷ κίνησιν τὴν ἀπόλυτον παρ'αὐτοῦ, ἢ τὴν τελευτῶσαν εἰς ἄλλο ἀπ' αὐτοῦ, ὁρμωμένην ἀπὸ τοῦ λεγομένου ποιεῖν..

ποιεῖν, c'est même tout spécialement « faire quelque chose ». La suite du texte (ch. 22) l'indique clairement : on pourrait croire, y dit Plotin, que prévoir ou pourvoir (προνοεῖν) c'est agir (ποιεῖν), car la « providence » (πρόνοια) s'étend à autre chose (εἰς ἄλλο γὰρ καὶ περὶ ἄλλου, il n'y a donc de ποίησις qu'à cette condition : εἰς ἄλλο). Eh bien non ! répond-il aussitôt, même penser n'est pas agir οὐδὲ τὸ νοεῖν.. ποιεῖν). Et pourquoi ? c'est que la pensée ne passe pas dans l'objet pensé, mais s'exerce seulement à son occasion : οὐ γὰρ εἰς αὐτὸ τὸ νοούμενον, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ : ce n'est pas une action οὐδὲ ποίησις ὅλως. mais seulement un acte (νἐρέγεια)

Plotin reçoit donc de ses devanciers la distinction des deux actions, l'une qui produit quelque chose, l'autre qui ne laisse rien après soi (οὐδὲν ἔχει μετ'αὐτὴν

παυσαμένης τῆς κινήσεως VI. 3. 22—II. 354[27]; cf. Alexandre Aphrodisias reproduisant la pensée d'Aristote, et l'Ennéade III. 8. 4 — I. 336[5]), l'une qui a pour terme une forme : τοῦ μὲν... ὅτι ἥκοι ἂν εἰς εἶδός τι, ainsi la forme d'une statue, l'autre qui aboutit à un acte : τοῦ δέ, ὅτι ἥκοι ἂν εἰς τὴν ἐνέργειαν, par exemple dans celui qui marche ou qui danse (354[18]), l'une (celle qui est productrice d'une forme) transitive, l'autre immanente : τὰ μὲν μένει, τὰ δὲ οὔ (354[20]). Et subissant les mêmes influences, il restreint ici le mot ποίησις à ne figurer que celle qui est transitive et relative à autre chose VI. I. 12 (II. 278[25]). Les arts (τέχναι), en tant qu'ils produisent, sont « poétiques », et par là ils se rapportent à autre chose ᾗ δὲ ποιοῦσι, ποιητικαὶ καὶ κατὰ τοῦτο πρὸς ἄλλον καὶ πρός τι. Encore un souvenir d'Aristote.

C'en est assez pour démontrer, ce que nous faisions pressentir dès le début, que le vocabulaire de Plotin, n'étant point parfaitement cohérent, nous refuse la satisfaction des classifications adéquates ; pour suggérer aussi que ce n'est pas dans la doctrine des Catégories, à laquelle on a souvent attaché une importance exagérée, qu'il faut chercher les points originaux du système.

## IV. Une contribution au lexique de Plotin.

Après ce qui vient d'être dit, si on se rappelle encore, — et l'on ne doit jamais perdre cette remarque de vue quand on lit les Ennéades —, que par suite de la dégradation progressive des êtres dans ce système moniste, le même mot est amené insensiblement à couvrir des concepts qui diffèrent beaucoup, et finissent même par ne plus contenir certains éléments qu'on avait d'abord déclarés essentiels, on conviendra que la tâche sera difficile de confectionner le lexique de Plotin, une tâche qu'il ne faudra pas entreprendre avec la volonté de tracer des limites très précises entre les vocables.

Voici quelques éléments.

### θεωρία.

I. *Sens abstrait.* Se dit de toute connaissance : de celle du νοῦς (V. 3. 5. sqq.), τὸ γὰρ θεωροῦν, νοῦς (III. 9. I — I. 346[24]), donc la νόησις est θεωρία—de celle de l'âme (III. 8. 4), le λόγος est θεωρία—de celle de la Nature (φύσις), connaissance qui, non accompagnée de παρακολούθησις, est pourtant « contemplation » : θεωρία ...γῆς, δένδρων, φύτων (III. 8. I — I. 332[17]).

2. *Sens concret.* La « contemplation » est une hypostase ; cela est vrai surtout du principe qui, se connaissant lui-même ne fait qu'un avec sa contemplation : εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ (V. 3. 5 — II. 184[2]). Aussi le νοῦς est-il θεωρία ζῶσα, (III. 8. 7) ; la Nature aussi ἔστι θεωρία (III. 8. 2) ; même le logos des choses sensibles est θεωρία, οὕτως ὡς τεθεωρημένος (III. 8. 2).

3. *La « contemplation » est action,* τῷ εἶναι θεωρία... ποιεῖ · ἡ ποίησις ἄρα θεωρία... ἀναπέφανται (III. 8. 3 — I. 334[18]). Contemplation-action des Intelligibles : ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλὰ... θεωρούντων, γεγέννημαι (III. 8. 4 — I. 335[4]) — de l'Ame, qui parle ainsi : ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαί (III. 8. 4 — I. 334[32]) ;

ἀσθενοῦσα θεωρία ἀσθενὲς θεώρημα ποιεῖ (III. 8. 4 — I. 335[24]). Θεωρία s'oppose donc à πρᾶξις, sans s'opposer à toute action. Elle est même une activité productrice.

### ποίησις

1. *En général* ποιεῖν s'oppose à πάσχειν (II. 3. 16 — I. 147[28]; III. 1. 4 — I. 219[24]; IV. 4. 32 — II. 84[23]; IV. 5. 8 — II. 113[27]) et signifie : *faire quelquechose*, implique donc une action transitive, cf. VI. 1. 12 (II. 278[25]) : ποιητικαὶ, καὶ κατὰ τοῦτο πρὸς ἄλλο καὶ πρός τι.

2. *Sens spécial*, exprime l'action qui ne tend pas vers l'extérieur, bien qu'elle puisse produire des effets au dehors, mais se réfléchit sur soi et « reste » : εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὑτῷ μένων ἐστὶ λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία (III. 8. 3 — I. 333[30]). L'action est alors contemplation : ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν αναπέφανται (III. 8. 3 — I. 334[19]) et ποίησις s'oppose à πρᾶξις.

### πρᾶξις

1. *Sens propre aux Ennéades* : Activité pratique qui incline vers le sensible et subit des influences matérielles I. 9 — I. 116[1,2]); VI. 8. 1, 2, 3 ; IV. 4. 44. (II. 98[25]) ; assujettie à la nécessité (VI. 8. 5 — II. 483, 484 : πράξεις... ἀναγκαίας) ; ensorcelée : IV. 4. 43 (II. 98[8]) : πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος.

Elle s'oppose à la contemplation : III 8. 3 (I. 334[3]) εἰ οὖν μὴ πρᾶξις... θεωρία. Cf. IV. 4. 43, 44 (II. 98[8,16]) ; VI. 8 6 (II. 485[8]) ; V. 3. 6 (II. 186[6]) — I. 1. 12 (I. 49[8]) : πρακτικός opposé à θεωρικός — Cependant, même la πρᾶξις est appelée σκιὰ θεωρίας (III. 8. 4 ; cf. V. 3. 7 (II. 187[24]) : καὶ πράττουσα ὅμως θεωρεῖ).

En ce sens la πρᾶξις peut être bonne ou mauvaise, bonne d'une bonté relative comme toutes les vertus d'ordre pratique, πράξεις καλαί (1. 5. 10 ; cf. VI. 8. 5 — II. 483[12]).

2. Souvent aussi πρᾶξις signifie l'action en général ; πράττειν et ποιεῖν sont alors employés indistinctement (III. 1. 1 — I. 215[21]... ; III. 2. 8 — I. 237[10] ; III. 2. 10 — I. 239[10]).

Bref, c'est un vocabulaire où se marquent à la fois et l'originalité de Plotin et son éclectisme. Il ouvre des voies nouvelles, mais les chemins anciens lui sont si connus qu'il ne peut s'empêcher de les suivre encore quelquefois.

## C. Les rapports de l'Action et de la Contemplation selon Plotin.

En somme, ce qui sépare chez Plotin ποιεῖν et πράττειν — quand ces deux mots sont opposés —, ce n'est pas la production d'un terme extérieur, car la ποίησις même dans les degrés les plus élevés de la hiérarchie, est productrice d'êtres, mais c'est, nous l'avons vu, une relation différente avec la « contemplation », ποιεῖν étant admis à l'exprimer, tandisque πράττειν, du moins ordinairement, en est reconnu incapable. Il reste à examiner de plus près la nature de ces rapports entre la « contemplation » et l' « action ».

## I. L'action est contemplation.

ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται
(III 8. 3.)

Examinons d'abord les textes ; les uns ont trait à l'action de l'esprit (νοῦς), les autres à l'action de l'âme (ψυχή) ou de la nature (φύσις) [1].

### 1. Les Textes.

*L'action du* νοῦς *est contemplation.*

XLIII. V. 3. 7 — II. 187[5]. Il faut accorder au νοῦς la connaissance de soi-même. « Car que lui donnerions-nous d'autre ? — Le repos (ἡσυχία) ? Mais le repos pour le νοῦς n'est pas une sortie de soi (ἔκστασις) ; le repos du νοῦς est *un acte*, libre de toute autre influence (σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια). Son être est acte et il n'y a rien vers quoi tende cet acte ; il reste donc tourné vers soi (οὐδὲν, πρὸς ὃ ἡ ἐνέργεια · πρὸς αὐτῷ ἄρα. Le datif marque qu'il n'y a pas tendance à l'extérieur πρὸς ὅ, mais un reploiement sur place ; cf. ἐν αὐτῷ μένον). Donc en se pensant, il garde son acte rapporté à lui-même et tourné vers lui-même. De fait, *si quelque chose vient de lui, c'est parce qu'il reste tourné vers lui-même, en lui-même* (ἑαυτὸν ἄρα νοῶν οὕτω πρὸς αὑτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει·

[1] On sait que la hiérarchie plotinienne comprend trois degrés : Au sommet, l'Un ; puis l'Esprit ou νοῦς, puis l'Ame ou ψυχή, procédant du νοῦς comme le νοῦς procède de l'Un. L'Ame incline vers la matière qui est le non-être, mais elle ne descend pas tout entière, remarque Plotin. La Nature (φύσις) est la partie de l'Ame qui informe le monde.



καὶ γὰρ εἴ τι ἐξ αὐτοῦ, τῷ εἰς αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ) ; car il fallait qu'il fût en lui-même (ἐν ἑαυτῷ), avant d'être rapporté à autre chose (εἰς ἄλλο) ou de produire quelque chose qui lui ressemblât. C'est ainsi que le feu doit être d'abord feu en soi et avoir l'acte du feu, pour produire dans autre chose un vestige de soi ; de même le νοῦς est acte en lui-même. Quant à l'âme, si elle se tourne vers le νοῦς, elle reste en quelque manière chez elle : hors du νοῦς, elle se répand au dehors [1]. Dans le premier cas elle est semblable à son principe ; dans le second, bien que dissemblable, elle garde encore quelque ressemblance, quelque soit son mode d'activité εἴτε πράττοι, εἴτε ποιοῖ ; car alors ou bien elle contemple encore, ou bien elle produit des formes qui sont comme des pensées éloignées ; si bien que tout est vestige de pensée et de νοῦς, tous les êtres gardant la ressemblance de l'archétype dont ils procèdent, image plus ou moins effacée, suivant qu'ils en sont plus on moins éloignés ».

De ce texte retenons pour le moment deux enseignements.

1. Le propre du νοῦς est de rester en lui-même, tourné vers lui-même, dans un repos qui le tient à l'abri des influences extérieures et ne diffère pas de la connaissance qu'il a de lui-même. C'est la contemplation, état paisible (ἡσυχία) qui n'exclut pas, bien au contraire, l'activité (ἐνέργεια), un désir, une tendance (εἰς αὐτόν), mais une tendance, une activité qui est immanente (ἐν αὐτῷ).

2. Et cette immanence (qui est sa contemplation même) est la raison formelle de sa fécondité : εἴ τι ἐξ αὐτοῦ, τῷ εἰς αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ.

[1] C'est là un point essentiel de la doctrine plotinienne, que nous avons expliqué ailleurs avec les développements qu'il comporte. cf. *Le Désir de Dieu*... p. 191...

*L'action de l'âme est contemplation.*

XXX. II. 9. 2 — I. 186 [21]. « Tantôt l'âme s'élève toute entière avec la meilleure partie d'elle-même... et tantôt sa partie inférieure entrainée, entraîne avec elle la partie intermédiaire, car l'âme tout entière ne peut être entrainée Si ce malheur lui arrive, c'est qu'elle n'est pas restée au lieu de la parfaite Beauté. *En y demeurant*, l'*Ame* qui n'est pas une partie et dont nous ne sommes pas une partie (l'Ame universelle), a *donné au corps de l'univers tout ce qu'il peut recevoir* (ὅπου.. μείνασα,... ἔδωκεν... ὅσον δύναται παρ' αὐτῆς ἔχειν). Elle reste elle-même sans embarras, l'**administrant sans raisonnement,** sans rien corriger, **ordonnant** tout *par une puissance admirable,* **par la seule contemplation de ce qui est avant elle.** Plus elle s'y applique et plus elle est belle et puissante : recevant de là-haut, elle donne à ce qui est après elle, toujours éclairante, toujours éclairée. »

Ainsi, l'Ame donne au corps de l'univers tout ce qu'il peut recevoir. Mais pour elle, elle demeure sans rien « faire » (μένει τε ἀπραγμόνως αὐτή) ; si elle ordonne, si elle redresse, ce n'est point par suite d'une réflexion (οὐκ ἐκ διανοίας), mais par l'effet d'une contemplation dirigée vers ce qui est avant elle (τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θέᾳ κατακοσμοῦσα), car plus elle est appliquée à cette contemplation (1), et plus elle reçoit, et plus elle donne.

Sur quoi il faut remarquer :

1. que l'hypothèse d'une délibération est exclue ;

2. que l'opération de l'âme est attribuée sans intermédiaire à la « contemplation », comme à la source de toute son activité (κἀκεῖθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ'

(1) C'est ainsi que je comprends : ὅσον γὰρ πρὸς αὐτῇ ἐστι, rapportant αὐτῇ à θέα de la phrase précédente ; si on veut lire : πρὸς αὐτό, αὐτό rappelant τὸ πρὸ αὐτῆς, le sens sera le même.



αὐτήν). Comment l'âme ordonne-t-elle la matière ? En demeurant là-haut, ou, ce qui est la même chose, en contemplant.., par le fait de contempler (datif de manière, τῇ θεᾷ) : c'est sa contemplation même qui l'ordonne, admirable puissance ! (δυνάμει θαυμάστῇ). Il y a là un *ex opere operato* où l'âme semble ne rien mettre du sien. Elle est comme un lieu de passage pour l'illumination supérieure. Elle s'oriente, et la lumière passe : ἐλλάμπουσα... ἐλλάμπεται, la lumière qui donne l'être et la vie ; ou plutôt, la contemplation l'enrichit et parcequ'elle est riche, elle donne ; la contemplation la rend lumineuse et dès lors nécessairement elle éclaire.

(cf. la suite de ce passage. II. 9. 3 — I. 187 [5...])

XLIV. III. 5. 3 — I. 271 [10]. « Cette âme (l'âme céleste) est une essence née de l'acte qui est avant elle..., elle regarde vers celui qui est la première essence, elle regarde avec intensité (πρὸς ἐκεῖνο ὁρώσης.., καὶ σφόδρα ὁρώσης)... Vision telle que celui qui voit ne contemple pas en vain ; mais par l'espèce de volupté et par l'attention qui l'attache à son objet, par l'intensité de sa contemplation il engendre une chose digne de lui et de sa vision: τὸ ὅραμα τοιοῦτον ἦν, ὡς μὴ πάρεργον τὴν θέαν ποιεῖσθαι τὸ ὁρῶν, ὡς τῇ οἷον ἡδονῇ καὶ τάσει τῇ πρὸς αὐτὸ (var : πρὸς αὐτό) καὶ σφοδρότητι τῆς θέας γέννησαί τι παρ' αὐτῆς ἄξιον αὐτῆς καὶ τοῦ ὁράματος. » Ainsi nait Eros.

Le principe de sa génération doit donc être cherché dans la contemplation (θέα), dans la tension (τάσις) et la vivacité (σφοδρότης) de la contemplation. Il nait d'un acte qui est tendu vers l'objet de sa vision, et de ce que laisse pour ainsi dire écouler cet objet : ἐξ οὖν τοῦ ἐνεργοῦντος συντόνως περὶ τὸ ὁρώμενον καὶ ἐκ τοῦ οἷον ἀπορρέοντος (1) ἀπὸ τοῦ ὁρωμένου — C'est d'une vision

(1) Cette image émanatiste exprime mal une pensée qui ne l'e t

qu'il tient son hypostase : ἐξ ὁράσεως τὴν ὑπόστασιν ἔχει ($271^{24}$).

Telle est l'efficacité enrichissante de l'acte de voir qu'il s'ensuit comme un débordement qui est la naissance d'un autre être (1).

*L'action de la nature est contemplation.*

III. 8. 3 (I. $333^{29}$-$334^{22}$) « Comment en agissant et en agissant ainsi, (la nature) peut-elle atteindre à une contemplation quelconque ? (ποιῶν καὶ οὕτως ποιῶν θεωρίας τινὸς ἂν ἐφάπτοιτο ;) — Ce qui agit en restant (μένων), et qui restant en soi est logos, est lui-même contemplation. La πρᾶξις se fait κατὰ λόγον, elle est différente du logos ; le logos qui accompagne et dirige la πρᾶξις ne saurait être πρᾶξις. — Si donc il n'est pas πρᾶξις, mais λόγος, il est contemplation.

Il en est ainsi de tout logos : même le dernier logos procède de contemplation (ἐκ θεωρίας), il est même contemplation en ce sens qu'il est contemplé. De même tous les logoi qui sont avant lui, l'un d'une manière, l'autre d'une autre, celui qui n'est pas Nature mais Ame et celui qui est dans la Nature et Nature (2). Ce

---

pas. Selon Plotin le principe qui produit ne souffre, du fait de son action, aucune diminution, aucun changement dans son être.

(1) Cf. IV. 3. 11 (II. $23^{27}$). L'âme produit en contemplant le monde intelligible : εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχὴ καὶ εἶχε ποιοῦσα — Elle a regardé (εἶδεν), et elle s'est approprié l'objet de sa vision, elle le possède εἶχε (car on devient ce qu'on regarde IV. 3. 8 — II. $18^{16}$ ; cf. VI. 7. 31, 35), et par le fait, elle produit (ποιοῦσα). C'est ainsi que selon les gnostiques valentiniens, Achamoth enfante en contemplant, (Irénée, contra haereses lib. I. cap. IV. n. 5) : τήν τε Αχαμὼθ ἐκτὸς πάθους γενομένην καὶ συλλαβοῦσαν τῇ χαρᾷ τῶν ἐν αὐτῷ φώτων τὴν θεωρίαν, τουτέστι τῶν ἀγγέλων τῶν μετ'αὐτοῦ, καὶ ἐγκισσήσασαν αὐτοὺς κεκυηκέναι καρποὺς κατὰ τὴν εἰκόνα διδάσκουσι. — Tertullien (de praescr. cap. 17) interprète cette doctrine dans un sens très matériel qui ne s'accorde guère avec la remarque d'Irénée ἐκτὸς πάθους.



dernier est-il lui aussi ἐκ θεωρίας ? Oui, il vient de la contemplation. Est-ce qu'il se contemple lui-même ? Comment en serait-il autrement, alors qu'il est achèvement d'une contemplation et de quelqu'un qui a contemplé (ἔστι μὲν γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος).

Comment la nature a-t-elle la contemplation ? Elle n'a pas la contemplation ἐκ λόγου, c'est à dire la faculté d'examiner ce qu'il y a en elle (τὸ σκοπεῖσθαι περὶ τῶν ἐν αὐτῇ). Comment se fait-il alors qu'elle est vie, logos, puissance agissante ? Examiner, c'est ne pas posséder encore (τὸ σκοπεῖσθαι ἐστι τὸ μήπω ἔχειν). Or elle, elle (1) possède déjà, et c'est parcequ'elle possède qu'elle produit (διὰ τοῦτο ὅτι ἔχει, καὶ ποιεῖ). Pour elle, être ce qu'elle est, c'est produire. Or elle est contemplation et objet de contemplation, car elle est logos (τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὅ ἐστι, τοῦτο ἐστὶ τὸ ποιεῖν αὐτῇ ἔστι δὲ θεωρία καὶ θεώρημα, λόγος γάρ). Etant contemplation, objet de contemplation et logos, elle produit parcequ'elle est tout cela. L'action (ποίησις) nous apparait donc bien comme contemplation, car elle est achèvement (ἀποτέλεσμα) de contemplation, d'une contemplation immanente, qui n'a rien produit d'autre à la manière de la πρᾶξις, mais qui a agi parcequ'elle était contemplation (τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης). »

III. 8. 4 (I. $334^{23}$ — $335^{7}$) : « Si l'on demandait à la nature pourquoi elle produit (τίνος ἕνεκα ποιεῖ) et si la nature consentait à écouter et à répondre, elle dirait : Il eût fallu, au lieu de m'interroger, comprendre et se taire, comme moi-même je me tais : je n'ai pas l'habitude de parler (οὐκ εἴθισμαι λέγειν). Que fallait-il comprendre ? — Que ce qui est produit est l'objet de ma contemplation silencieuse (ὅτι τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμὸν [ἐμοῦ] σιωπησάσης)... Née moi-même d'une con-

---

(1) Au lieu de εἰ δὲ ἔχει je propose de lire ἡ δὲ ἔχει, qui présente un sens beaucoup plus satisfaisant.

templation, j'ai une nature amie de la contemplation (καί μοι γενομένῃ ἐκ θεωρίας τῆς ὡδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάρχει), et ce qui contemple en moi produit un objet de contemplation (καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ), comme les géomètres en contemplant écrivent; mais *moi je n'écris pas, c'est quand je contemple qu'apparaissent les lignes des corps: on dirait qu'elles tombent de moi* (ἀλλ'ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαί, ὥσπερ ἐκπίπτουσαι). C'est une disposition que je tiens de ma mère (l'Ame universelle) et de ceux qui m'ont engendrée : *Eux aussi sont nés de la contemplation, comme moi. Sans qu'ils aient rien « fait »* (*à la manière de la* πρᾶξις), *par cela seul qu'ils sont des logoi supérieurs et qu'ils se contemplent eux-mêmes, j'existe,* ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλ'ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὑτούς, ἐγὼ γεγέννημαι. »

Nous avons déjà relevé dans ce passage l'opposition ποίησις et πρᾶξις, la πρᾶξις n'étant ni θεωρία ni λόγος, ni une forme d'activité immanente, au contraire de la ποίησις qui est contemplation (ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται) et objet de contemplation et λόγος. Il y a plus, c'est parce qu'elle est tout cela que la ποίησις produit : τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος, τούτῳ καὶ ποιεῖ ᾗ ταυτά ἐστιν, sans incliner vers ce qu'elle produit mais demeurant en elle-même ; elle produit parcequ'elle est contemplation, μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.

On ne peut guère exprimer en termes plus explicites, que *la contemplation en tant que telle* τῷ εἶναι θεωρία *est action*, et *que la Nature produit parcequ'elle est contemplation.*

### 2. Nature du rapport contemplation-action.

Il faut sur ce sujet se garder d'une équivoque. Parler du rôle de la contemplation dans l'action pourrait



n'être qu'une manière d'exprimer la causalité exemplaire, une cause qui produit *pendant* qu'elle contemple, et non pas une cause qui produit *parcequ'*elle contemple ; tel le démiurge platonicien ordonnant la matière et dosant ses mélanges, l'oeil fixé sur les Idées dont il veut reproduire l'image en ce monde. — La contemplation dès lors n'est plus le principe de l'action en tant que telle, donc de toute l'action ; elle ne fait que la spécifier, la déterminer ou l'orienter ; le principe même de l'activité, le moteur qui la met en exercice, il faut le chercher ailleurs.

Est-ce la pensée de Plotin ?

Certains textes détachés pourraient, il est vrai, faire croire à une simple causalité exemplaire, non qu'ils excluent absolument une autre interprétation, mais ils ne la commandent pas. Par exemple III. 5. 1. (I. 268[1]) ἡ φύσις πρὸς τὸ καλὸν βλέπουσα ποιεῖ, la nature produit en regardant vers le beau. — II. 9. 4. (I. 188[2]) : πόθεν γὰρ ποιεῖ ἢ ἐξ ὧν εἶδεν ἐκεῖ ; εἰ δὲ ἐκείνων μεμνημένη ποιεῖ, οὐδὲ ὅλως ἔνευσε. — Suivant quel modèle l'âme fait-elle le monde, si non d'après les Idées qu'elle a vues là-haut ? et si elle le fait en s'en souvenant, elle n'a pas « incliné » (c. à. d. elle n'est pas tombée dans le monde sensible) (1).

Mais les passages cités plus haut exigent davantage : leur thème général peutêtre ainsi résumé :

Les êtres naissent d'un principe qui contemple, en tant qu'il contemple et parcequ'il contemple, parcequ'il se

(1) Cf. IV. 4. 35 (II. 89[20]) : L'univers produit ces modifications dans ses parties et cherche le bien ou plutôt le contemple : τὸ δ'ὅλον καὶ ἐν τούτοις μὲν ταῦτα ποιεῖ, αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαθὸν ζητεῖ, μᾶλλον δὲ βλέπει. Μὲν.. δὲ, quelle est la nature de cette corrélation. ? Faut-il comprendre : il produit en regardant ? Simple concomitance ou action efficace ? — IV. 3. 9 (II. 21[1].) L'âme en regardant l'ombre qu'est la matière, l'a informée : ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχή... ἐμόρφωσεν αὐτό.

contemple lui-même et ne fait rien οὐδὲν πράττει, parcequ'il reste (μένει) concentré en soi, sans incliner au dehors, sans se disperser.

Ainsi l'âme nait de la contemplation des êtres intelligibles.

> ἡ γένεσις ἡ ἐμὴ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλ'ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὑτοὺς, ἐγὼ γεγέννημαι III. 8, 4 — I. 335[4].
>
> (ὁ νοῦς) ἑαυτὸν ἄρα νοῶν οὕτω πρὸς αὑτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει · καὶ γὰρ εἴ τι ἐξ αὐτοῦ, τῷ εἰς αὑτὸν ἐν ἑαυτῷ V. 3. 7 -- II. 187[13].

Ainsi nait de l'Ame le monde corporel et sensible représenté comme une belle image objet de contemplation, III. 8. 4 — I. 335[19]...

> γενόμενον αὐτῇ ἐκ τοῦ ἐν αὐτῇ καὶ σὺν αὐτῇ μένειν καὶ θεώρημα εἶναι. ἐμοῦ μὴ γραφούσης θεωρούσης δὲ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαί, ὥσπερ ἐκπίπτουσαι (III. 8. 4-I. 334[32]..)

En partant de la notion de cause exemplaire, et en la soumettant à un examen critique, Plotin était amené à trouver dans la contemplation le principe formel de l'action. Car comment se représenter, par exemple, l'action du démiurge ? Il ordonne et façonne, il divise et sépare.. A-t-il donc des mains ? Si de la métaphore on veut dégager l'âme spirituelle, force sera d'accorder que la Nature n'agit pas à l'aide de leviers : δεῖ δὲ καὶ τὸ μοχλεύειν ἀφελεῖν ἐκ τῆς φυσικῆς ποιήσεως (¹).

Mais, sans recourir à l'intervention d'instruments et d'organes dont n'aurait que faire un être immatériel, ne pourrait-on concevoir du moins qu'une certaine connaissance du modèle précède et dirige l'exécution ? — Sans doute ; cependant c'est mettre encore une distance entre le modèle et l'agent, et placer par conséquent cet agent dans les conditions de l'espace et du temps ; c'est introduire en lui la réflexion, la délibération, la succession et donc la multiplicité, autant d'insuffisances incompatibles avec une action parfaite (¹).

Chez les êtres supérieurs où tout se simplifie, il ne faut pas imaginer de facultés distinctes se préparant le travail les unes aux autres, mais, dans l'unité d'un sujet qui n'a besoin, pour connaitre ou agir, d'aucun déterminant extérieur, une faculté de produire qui ne fait qu'un avec l'acte de voir : c'est la contemplation créatrice.

Essayons de serrer le problème, en cherchant par quels intermédiaires Plotin est arrivé à poser l'équation :

θεωρία = ποίησις.

1. D'abord c'est un principe de cette philosophie — on pourrait le prouver et d'abondance —, que la fécondité est un attribut essentiel de la perfection, si bien que tout être parfait en son genre nécessairement produit.

En effet, « nous voyons que tout être arrivé à sa perfection (εἰς τελείωσιν) engendre et ne souffre pas de rester en soi ... » Ainsi doit-il en être à plus forte raison de l'Etre le plus parfait (τὸ τελειότατον) : δεῖ δή τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι (V. 3. 4 — II. 203 [20]). « Etant parfait..., l'Un a produit autre chose. » (V. 2. 1 — II. 176[10]). De même, le second principe produit ὅταν ἐκεῖνο μάλιστα ᾖ ὅ ἐστι (V. 4. 2 - II. 204 [27]). Et ainsi de tous les autres (²).

---

(¹) III. 8. 2. — I. 332 [23] ; cf. II. 9. 12. — I. 201 [9] : οὐχ ὡς αἱ τέχναι ἐποίει · ὕστεραι γὰρ τῆς φύσεως καὶ τοῦ κόσμου αἱ τέχναι.

(¹) La délibération, la préméditation est considérée par Plotin comme une cause *extérieure* qui rend l'action « nécessaire » ἀναγκαῖα μὲν οὖν ταῦτα, ὅσα προαιρέσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνεται. Cf. III. 2. 2 — I. 227. 228.

(²) cf. V. 3. 16 ; II. 9. 3, 8 — I. 194 [22].

2. Mais quand peut-on dire d'un être, qu'il est parfait, complet, achevé (τέλειον), qu'il est μάλιστα ὃ ἔστι ? Quand il a retrouvé son unité, toute l'unité dont il est capable par nature, car être et unité sont corrélatifs ou pour mieux dire deux faces d'une même réalité, l'être étant une trace de l'Un (1), et d'autant plus être qu'il est plus un.

La question ne se pose donc que pour ce qui est dans le devenir, et, comme tel, capable de perfectionnement ; en devenir, donc matériel ; cet être n'est point parfait, parce que la forme en lui est amoindrie par le voisinage de la matière : ὡς μὴ τέλειον γενέσθαι, ἡττωμένου τοῦ εἴδους (II. 3. 12 — I. 143[14] ; cf. II. 3. 9 — I. 141[10, 18]) ; d'autant plus faible qu'il est plus étendu dans la matière (2). Diminué, il tend à se compléter ; dispersé, il cherche à se rassembler (I. 6. 5 — I. 89[29] ; séparé d'avec lui-même (ἀφίσταται γὰρ ἑαυτοῦ πᾶν διιστάμενον, V. 8. 1) il désire s'unifier.

« L'ancienne Nature et le désir du Bien pousse véritablement chaque chose à être une, c'est à dire à être elle-même : εἰς ἓν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις ἐφ'ἑαυτήν.... (VI. 5. 11 — II. 384[25]) ; car de tout être multiple, ἐκ πόλλων γενόμενον, l'essence a besoin de s'unifier (δεῖται ... αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν εἶναι VI. 6. 1 — II. 399[6]). Aristote ne disait-il pas déjà que ce qui meut l'animal, ce n'est pas la forme qu'il possède, mais la forme parfaite et achevée qu'il devrait posséder pour réaliser pleinement son essence ? (3)

3. Or, un être refait son unité et se retrouve en rassemblant ce qui était dispersé dans le monde de la sensation (οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ'ἐν ἑαυτῷ συ-

(1) ὥστε εἶναι τὸ εἶναι ἴχνος τοῦ ἑνός V. 5. 5 (cf. II. 508[16]) : on sait que par une fantaisie étymologique Plotin fait dériver ὄν de ἕν.

(2) V. 8. 1 — II. 231[25] : ὅσῳ ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τόσῳ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἑνὶ μένοντος.

(3) cf. Rodier. Notes sur le traité de l'Ame, ad I. 3. 406 b. 25, p. 89.



νηγμένον I. 4. 10 — I. 75[11]) ; il est alors un être « recueilli », et la matière ne mettant plus aucune distance, aucune différence (ἑτερότητα) entre le sujet et l'objet de sa connaissance, *un être tout en soi* ; c'est à dire que, selon la formule, il est en acte de contemplation : εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὐτῷ μένων ἐστὶ λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία (III. 8. 3 — I. 333[30]).

L'être qui pense, dit Plotin, se manquait à lui-même (ἐνδεὲς πρὸς αὐτὸ ὄν) ; il faut que par la pensée il s'achève : δεῖ οὖν... τῇ. . νοήσει τελειοῦσθαι, il est alors vraiment avec soi συνὸν ἑαυτῷ (III 9 3 — I. 350[26-29]).

Tel est le désir passionné qui soulève et transporte les véritables amants (οἱ ὄντως ἐρωτικοί), qui sont aussi, dit Plotin, les vrais contemplatifs ; ils désirent se détacher de tout ce qui est corps, se recueillir et s'unir à eux-mêmes, ἑαυτοῖς συνεῖναι... συλλεξάμενοι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν σώματων (III. 9. 3 — I. 350[26, 29]) dans la contemplation. Et par là ils se gagnent (1).

C'est donc par la contemplation que tout être conquiert son unité et assure sa fécondité en même temps qu'il consomme sa perfection. Productif parcequ'il contemple, car en contemplant il s'unifie et par suite arrive à la plénitude de sa nature.

Θεωρία et ποίησις se rencontrent dans la perfection de l'être, intermédiaire et moyen terme qui permet de poser leur équivalence.

Aussi les dieux du monde intelligible, n'ayant jamais dispersé leur être dans la matière, mais toujours avec eux-mêmes, tout en eux-mêmes, ne faisant qu'un avec la contemplation de leur propre perfection (τὸ θεωροῦν νοῦς, θεωρία ζῶσα) vivent dans l'exercice d'une puissance toujours active. Ceux qui se sont laissés tom-

(1) La contemplation est cette παρουσία ἑνός dont Plotin dit que de chaque être elle comble l'indigente multiplicité, lui conférant une certaine suffisance ποιεῖ ἕκαστον εἶναι καὶ.. αὔταρκες τὸ πλῆθος αὐτοῦ καὶ αὐτὸ (V. 3. 17 — II. 201[17]).

ber dans la multiplicité du monde sensible, sortis d'eux-mêmes et comme perdus, doivent d'abord se rechercher pour retrouver dans la contemplation de leur unité enfin reconquise, le principe d'une pleine activité.

Telle est, à son état fort, la contemplation-action. Cependant, si le principe vaut qu'à la contemplation en tant que telle appartient le pouvoir de produire, il faut que, même dans les hypostases inférieures, tout ce qui produit soit en contemplation et contemplation... plus ou moins dégradée, plus ou moins inféconde, suivant que l'unité de leur être est plus ou moins développée et détendue. — Dans les Ennéades la formule est universelle : Tout est contemplation ; nous allons en faire la preuve en parcourant les divers degrés de la hiérarchie plotinienne.

## II. **Tout est « contemplation »**

### 1. *Le Premier Principe est-il « contemplation » ?*

Aristote, qui ne concevait rien de plus grand que l'esprit, persuadé que « la contemplation est la jouissance suprême », en déduisait que Dieu est l'intelligence toujours en acte, une pensée éternelle qui se pense elle-même éternellement » (1) : sinon il serait « comme un homme endormi » sans vie et sans dignité.

Plotin connait cette doctrine de la Métaphysique (2), et ne la suit pas ; il prétend au contraire qu'on ne peut identifier le premier Principe avec l'Intelligence qui pense, — la pensée supposant nécessairement une dualité et découvrant une infériorité. Tout ce qui pense en effet est pour ainsi dire en quête de soi-même, cherchant à s'unifier et par là convaincu d'être incomplet, multiple, dépendant, indigent, V. 4. 2 — II. 204 [20] ; V. 3. 13 ; III. 8. 11... Il s'ensuit que le Principe « qui n'a pas été engendré, qui n'a rien au-dessus de lui, qui est éternellement ce qu'il est », se suffit à soi avant toute pensée (3). Il ne se connait point parcequ'il est simple et il connait encore moins les autres êtres : οὐδὲ τὰ ἄλλα δεῖ αὐτὸν εἰδέναι (4). Comment parler à son sujet de « contemplation » ? N'est-il pas plutôt le parfait inconscient, l'insensible, le statique pur ? Transcendante et solitaire, sa prééminence même le prive de toute activité comme de toute influence rayonnante, si bien qu'à ce sommet des êtres la perfection semble se confondre avec l'inertie, et la pureté avec un efface-

(1) Arist. Métaph, XII. 7. 9.
(2) Enn. VI. 7. 37.
(3) cf. VI. 7. 37 (II. 470 [29]), 38 (II. 472 [17]).
(4) V. 6. 6 — II. 227 [29],

ment de tout attribut positif singulièrement proche du néant.

**Aux textes de décider.**

VII. V. 4. 2 — II. 204 [19]... L'Intelligible dont procède le νοῦς (ἀπὸ τούτου τοῦ νοητοῦ ὁ νοῦς : il s'agit évidemment du premier Principe), restant en lui-même et sans indigence (ἐφ' ἑαυτοῦ μένον καὶ οὐκ ὂν ἐνδεές) « *n'est pas comme insensible* (οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον), mais... il a tout à fait le discernement de lui-même (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ) : une vie est en lui et toutes choses sont en lui. Il a (ou mieux : il est lui-même : *ce qui éloigne toute multiplicité et toute composition) il est la compréhension de lui-même, qu'accompagne une sorte de sentiment dans une éternelle immutabilité, et une pensée,* mais une pensée qui n'est pas celle du νοῦς (ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἱονεὶ συναισθήσει οὖσα ἐν στάσει ἀιδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν). Si quelque chose vient de lui tandis qu'il reste en lui-même (μένοντος αὐτοῦ ἐν αὐτῷ), cela vient de lui, précisément quand il est ce qu'il est : c'est parcequ'il reste dans l'état qui lui est propre que vient de lui ce qui en vient (μένοντος οὖν αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει ἐξ αὐτοῦ μὲν τὸ γινόμενον γίνεται, μένοντος δὲ γίνεται). »

Cela est répété avec une insistance remarquable : La fécondité de l'Un n'entame pas son immuable perfection ; cf. ce qui a été dit du νοῦς : εἴ τι ἐξ αὐτοῦ, τῷ εἰς αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ (V. 3. 7. — II. 187 [15]...) Mais cette immutabilité n'est pas insensibilité stupide.

XLIII. V. 3. 10 — II. 192 [20]. « Il faut que ce qui pense reçoive une multiplicité et que ce qui est pensé parcequ'il est pensé offre une diversité ; sinon, ce ne sera plus une pensée mais une espèce de toucher, un contact ineffable et inconcevable, antérieur au νοῦς (θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος, προνοοῦσα οὔπω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος). »



Telle est l'appréhension que le Premier Principe a de lui-même : quelque chose comme un coup d'œil très simple sur lui-même : ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτό (XXXV. VI. 7. 38 — II. 472 [21]), un contact (οἷον ἐπαφή), qui n'a rien d'intellectuel (νοερόν VI. 7. 39 — II. 473 [11]).

XXXVI. VI. 8. 16 — II. 500 [13]. « L'Un se porte en quelque sorte vers ses profondeurs les plus intimes εἰς τὸ εἴσω οἷον φέρεται αὐτοῦ, s'aimant lui-même, pure splendeur, étant lui-même ce qu'il aime, c'est à dire, se donnant l'existence, car il est un acte immanent (ἐνέργεια μένουσα) et ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une sorte de νοῦς... Il se regarde en quelque sorte lui-même, et l'être qu'il a consiste en ce regard sur soi-même : οἷον πρὸς αὐτὸν βλέπει καὶ τὸ οἷον εἶναι αὐτῷ τὸ πρὸς αὐτόν βλέπειν. Il se fait lui-même.

Il est donc, non par hasard, mais ce qu'il veut être (cf. VI. 8. 13). Que son inclination vers lui-même (νεῦσις πρὸς αὐτὸν), inclination qui est son acte, et que son immanence en lui-même (μονὴ ἐν αὐτῷ) le font être ce qu'il est, c'est ce qu'on reconnaîtra aisément, si on suppose un moment le contraire. Car que Dieu incline vers ce qui est hors de lui et il cesse d'être ce qu'il est. Etre ce qu'il est, voilà son acte par rapport à lui-même ; lui et cet acte ne font qu'un : il se donne ainsi l'existence, parceque l'acte qu'il produit est inséparable de lui. » — Cet acte est une action vigilante (ἐγρήγορσις), supraintellection perpétuelle (ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα), par laquelle Dieu se fait ce qu'il est.

Ces textes jettent quelque lumière sur la vie intime du Premier Principe et la constitution de ce qu'on peut appeler d'un terme impropre son « essence » : il se regarde en quelque sorte... ; il se connait donc d'une certaine manière ; qu'on nomme cette connaissance comme on voudra, c'est une espèce de contem-

plation supérieure où sont supprimées les distinctions et les distances de l'intellection.

Telle me parait être la pensée de Plotin, dans le 4e livre de la Ve Ennéade (le VIIe selon Porphyre) (1), aussi bien que dans ceux de sa maturité V. 3 (XLIII), VI. 7 (XXXV), VI. 8 (XXXVI), ***sans qu'il soit nécessaire de recourir à une évolution***, qui, à en croire certains critiques, l'aurait conduit comme par étapes de la conception du νοῦς à celle beaucoup plus épurée d'un principe ineffable, supérieur à toute pensée.

Si Plotin, tel est l'avis d'un de ces interprètes (2), affirme souvent que le principe suprême est intelligible par rapport à l'Intelligence, si au livre VII (selon le canon porphyrien) il démontre la nécessité d'un intelligible préexistant à l'intelligence, sans quoi l'intelligence ne pourrait « intelliger », déjà au livre IX il nous prévient que tout ce qu'on dit de l'Un est purement analogique, à partir du livre XXV, « l'illogisme » disparait de cet Un ineffable et intelligible pourtant par rapport au second principe, et au livre XXX, Plotin prouve positivement que le principe supérieur à l'intelligence, ne peut être ni intelligence ni intelligible.

Je ne crois pas pour ma part à ce perfectionnement graduel de l'Un se dégageant peu à peu de tout contenu intelligible : c'est une vue de l'esprit qui ne repose pas sur les textes ; et la preuve en est qu'au livre XXXVI, à un moment où l'évolution, de l'aveu de tous, devrait être achevée, Plotin s'oublie encore à dire que ce qu'il y a de plus aimable dans l'Un est une espèce de νοῦς : οἷον νοῦς (VI. 8. 16 — II. 500[17]) (3), tandisque le livre XXX, qui devrait consacrer l'existence,

(1) Un écrit de jeunesse ou du moins, puisqu'il commença à écrire vers 49 ans (vita c. IV), du début de son activité littéraire.

(2) J. Coehez, *Revue néo-scol.* 1913. p. 302, 303.

(3) Par contre, dès le livre IXe (VI. 9. 6), il déclare que l'Un est plutôt νόησις que τὸ νοοῦν, car il ne pense pas, mais il est la cause qui fait penser.



au dessus du νοῦς, d'un Principe Premier, déclare positivement que cela a déjà été prouvé bien souvent ἐδείχθη πολλαχῇ (II. 9. 1 — I. 184[21]).

D'un bout à l'autre de son œuvre, bien qu'avec des formules plus ou moins heureuses (en un pareil sujet qui lui en tiendrait rigueur ?), sa position est la même ; il est d'avis que tout ce qu'on dit de l'Un est analogique et qu'il est par suite très difficile d'en parler, impossible même d'en bien parler : quand on hasarde à son sujet les mots de connaitre ou d'agir, il faut bien se garder d'introduire en lui avec nos grossiers concepts la multiplicité qu'ils enveloppent. Il se veut ; il se produit ; il est comme il veut : ὡς θέλει αὐτός, αὐτός ἐστιν οὗτος ὁ ποιῶν ἑαυτὸν καὶ κύριος ἑαυτοῦ (VI. 8. 15), et il n'y pas là deux actes distincts, car il est l'unité, une activité très pure qui condense et résume et de loin surpasse dans son infinie richesse toutes les puissances d'agir, de comprendre, d'aimer que nous distinguons en ce qui n'est pas lui. Il se fait en quelque sorte : il se regarde en quelque sorte... et ces deux actes n'en font qu'un, une ὑπερνόησις, qui est une ὑπερθεωρία, dans la simplicité d'un acte éternel, ἐνέργεια μένουσα. (VI. 8. 16 — II. 500[16]).

La θεωρία, dit Plotin, est λόγος ποιῶν ἐν αὑτῷ μένων, une activité qui se referme sur elle-même, sans tendre vers le dehors. Or une ἐνέργεια μένουσα est précisément cela, réalisant à la fois et le concept d'action et celui d'immanence : νεῦσις πρὸς αὑτὸν... ἐν αὑτῷ... πρὸς αὑτὸν. Est-ce encore une tendance ? C'est un mouvement, si l'on veut, mais qui n'est pas transitif (ἐν αὑτῷ) ; c'est une action immanente, mais une action pourtant (ἐνέργεια, ἐγρήγορσις) ; il faut en retenir que pour Plotin la perfection, bien qu'immuable, est un acte pur. Μένουσα rappelle seulement que cette activité reste toute en elle-même, non pas inerte, mais immanente, qu'on lui refuse les tares d'une activité comme la nôtre, ébranlée par son propre mouvement et

qui s'use dans son exercice, n'étant pas seulement action, mais passion.

Cette immanence n'empêche pas le Premier Principe d'être l'activité par excellence ; au contaire elle est la condition de sa fécondité. Si l'Un est le Bien, (le Bien qui est diffusif de soi et la libéralité même), ce n'est pas à la pensée qu'il le doit, ni à l'action, mais à son immanence (μονῇ, I. 7. I — I. 97 [18]) ; c'est parce qu'il n'a pas dispersé sa puissance d'agir au dehors, mais l'a ramassée en soi, conservant ainsi dans leur intégrité, concentrées dans sa propre unité, toutes ses forces d'expansion et de production.

L'Un est l'activité même, l'action qui ne fait qu'un avec la contemplation (1).

2. *Le* νοῦς *est contemplation.*

Toute chose arrivée à sa forme parfaite engendre par le désir naturel qu'elle a d'arriver à la perpétuité et de manifester sa bonté (V. 4. I ; V. I, 6). Suivant Plotin, cela est vrai de tous les êtres, à plus forte raison du principe dont le nom propre est le Bien. Nécessairement il produit. Il a une ἐνέργεια δευτέρα, un acte second, manifestation de l'acte premier qui le constitue. Or cet acte est, nous avons vu en quel sens, « contemplation ». La contemplation intervient donc comme principe formel de l'activité essentielle sans laquelle il faudrait admettre dans l'Un, ou un égoïsme jaloux incompatible avec son excellence, ou une impuissance radicale qui rendrait incompréhensible la fécondité des êtres issus de lui. Elle intervient non

(1) Un trait peut faire difficulté dans la définition donnée plus haut. « Comment, se demande Plotin, n'étant pas logos, l'Un produit-il des logoi ? » — Il n'est pas logos dans la mesure où logos dit multiplicité, pas plus qu'il n'est « contemplation », si la « contemplation » implique nécessairement la dualité sujet-objet — Il possède la perfection du λόγος et de la θεωρία, sans aucune de leurs insuffisances. (cf. V. 3. 16).



pas sans doute comme une cause exemplaire ou une cause finale, comme idée, comme but poursuivi, ce qui supposerait en l'Un, pense Plotin, avec la connaissance de ce qui lui est inférieur, une certaine subordination, mais comme une cause efficiente de la matière intelligible, comme une contemplation créatrice.

La surabondance de l'Un produit donc autre chose : τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο (V. 2. I), autre chose ἄλλο, ce neutre indéterminé rend au mieux la pensée de Plotin (cf. V. 3. I I — II. 193 [5], [10]). Il dit encore φαντασμά τι (193 [10]), τύπον τοῦ ὁράματος (193 [11], [12]), et par ces expressions moins exactes (1), il marque du moins « la nature contemplative de cette ébauche, matière intelligible dont on dirait aussi bien qu'elle est une forme vide, parceque ce qui lui manque pour être νοῦς, c'est l'objet qui la « remplissant » la ferait passer à l'acte.

Cet objet, elle le trouve dans la contemplation, dont le rôle efficace n'apparait pas seulement dans la production de la matière intelligible, mais complète encore et parachève cette matière indéterminée. *Le* νοῦς *est vision en acte,* donc contemplation. La chose est claire ; il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir les Ennéades.

V. 3. II — II 193 [7], [14]... « Quand le second principe sort du Premier, il n'est pas νοῦς, mais une vue qui n'est pas encore entrée en acte ( ὄψις οὔπω ἰδοῦσα ce n'est qu'après s'être retourné vers l'Un et avoir trouvé en lui son objet, qu'il devient une vue qui voit ; et alors il est νοῦς, tandis qu'auparavant il n'é-

(1) Ce langage est moins exact. Plotin dit en effet : quand le νοῦς sort de l'Un, il emporte en soi comme une empreinte de la contemplation. Or à vrai dire, le même passage l'affirme en termes explicites, le νοῦς n'existe pas encore alors : ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς (193 [9], [7]). Il ne devient νοῦς qu'après avoir saisi l'Un λαβὼν δὲ ἐγένετο νοῦς (193 [17], [18]).

tait que tendance et vision indéterminée (οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτό, καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις. τοῦτο δὲ ἤδη νοῦς, ὅτε ἔχει καὶ ὡς νοῦς ἔχει : πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις). Le νοῦς s'est élancé vers l'Un et l'ayant saisi, est devenu νοῦς. Il est esprit, être, et pensée, dès qu'il pense ; auparavant il n'était ni pensée, parcequ'il ne possédait pas l'intelligible, ni intelligence parcequ'il n'avait pas pensé (γενόμενος καὶ νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις, ὅτε ἐνόησε · πρὸ γὰρ τούτου οὐ νόησις ἦν τὸ νοητὸν οὐκ ἔχων, οὐδὲ νοῦς οὔπω νόησας). »

C'est donc le fait de penser qui détermine le νοῦς : il n'est le νοῦς que quand il s'est, par la contemplation, approprié son objet intelligible (¹)

III. 8. II — I. 344[31] : « Puisque le νοῦς est vision, vision en acte (ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα), il est une puissance passée à l'acte ; il y a donc en lui matière et forme, comme dans la vision en acte (ἡ κατ' ἐνέργειαν ὅρασις), mais matière intelligible. ... La vision (ὅρασις) reçoit de l'objet sensible sa plénitude (ἡ πλήρωσις) et comme son achèvement (ἡ οἷον τελείωσις) ; mais la vision du νοῦς, c'est le Bien (τὸ ἀγαθόν) qui la remplit (τὸ πληροῦν)... Le νοῦς a besoin du Bien ...En atteignant le Bien, le νοῦς prend la forme du Bien (ἀγαθοειδὲς γίγνεται), il s'achève (τελειοῦται) par le Bien.., c'est une trace de lui-même que le Bien imprime dans le νοῦς qui le contemple (ἐνορῶντι). Le νοῦς désire sans cesse et sans cesse obtient ce qu'il désire. »

*S'il cessait de regarder vers l'Un, il cesserait d'être* νοῦς : νοῦς ... πρὸς ἐκεῖνο, ἵνα ᾖ νοῦς (V. 1. 6 — II. 169[10] ; cf. VI. 7. 37 — II. 471[15])

Le νοῦς est par essence ce qui contemple : τὸ γὰρ θεωροῦν, νοῦς (III. 9. 1 — I. 346[24])

(¹) La « contemplation » est ainsi cause de la multiplicité, nécessaire suivant Plotin, à la pensée : ἡ δὲ θεωρία αἰτία τοῦ φανῆναι αὐτὸ πολλά, ἵνα νοήσῃ (VI. 2. 6. — II. 306[26]) — cf. H. F. Müller (Hermès 48. p. 420)



Ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὅρασις ὁρῶσα (V. 1. 5 — II. 168[18])

VI. 7. 37 — II. 471[11] : C'est à l'être qui vient d'un autre que nous accordons la faculté de penser, de chercher pour ainsi dire son être propre et soi-même et celui qui l'a fait, et en se tournant vers lui dans la contemplation, en le connaissant, de devenir νοῦς : καὶ ἐπιστραφὲν ἐν τῇ θέᾳ καὶ γνωρίσαν νοῦν ἤδη δικαίως εἶναι.

V. 3. 6 — II. 185[8]. Le νοῦς en se tournant vers lui-même (ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν) voit et les êtres qui sont en lui et lui-même. *En voyant il est en acte, et il est lui même cet acte, car le* νοῦς *et la pensée ne font qu'un* : τὰ γὰρ ὄντα ὁρῶν ἑαυτὸν ἑώρα καὶ ὁρῶν ἐνεργείᾳ ἦν καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτός· νοῦς γὰρ καὶ νόησις ἕν. Cf. V. 3. 5 : la contemplation doit être identique à ce qui est contemplé et l'intelligence à l'intelligible : δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ.

V. 1. 7. Le Premier Principe n'est pas νοῦς. Comment engendre-t-il donc le νοῦς ? C'est qu'*en se tournant vers lui* (Volkmann : προς αὐτό — var : πρὸς αὐτό), *il voit, et la vision même est le* νοῦς : ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.

De ce texte et des précédents ressort que le νοῦς est vision et que cette vision ou contemplation n'est pas une très simple intuition comme dans le cas de l'Un, mais le *résultat d'une réflexion* ἐπιστροφή. La nature de cette réflexion ne se dégage pas aussi clairement. Il semble même, si l'on isole le texte qui nous occupe, que le νοῦς n'est autre que le premier principe faisant retour sur soi-même ; c'est l'Un qui deviendrait νοῦς. On a démontré que cet évolutionnisme, en introduisant le devenir dans l'Un, ébranlerait le fondement de tout le système. D'ailleurs le contexte dit assez la distinction des divers degrés, et que l'Un n'est pas νοῦς (οὐ νοῦς ἐκεῖνο II. 169[21]), et que le νοῦς n'est qu'une image de l'Un (εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι

λέγομεν τὸν νοῦν II. $169^{17}$), qu'il est engendré (γεννώμενον) par l'Un, qu'il lui ressemble et par conséquent ne se confond pas avec lui.

Il faut donc comprendre ce passage (que son tour elliptique rend obscur), dans le sens de la doctrine ordinairement exposée par Plotin : le Premier Principe produit le second, qui, au moment où il en sort, n'est pas encore déterminé, mais se détermine en se retournant (vers soi-même ? ou vers l'Un ?), et en voyant, car le νοῦς est la vision même.

III. 7. 6 — I. $316^{8}$.. : τὸ γὰρ τοῦτο καὶ οὕτω μένον καὶ αὐτὸ τὸ μένον ὅ ἐστιν ἐνέργεια ζωῆς μενούσης παρ'αὐτῆς πρὸς ἐκεῖνο καὶ ἐν ἐκείνῳ.

Il s'agit de « la toute belle et éternelle nature » de l'Esprit (ibid. I. $315^{31-32}$), acte d'une vie qui ne s'écoule pas, mais qui demeure en soi, tout en restant orientée vers son principe et fixée en lui .. : περὶ τὸ ἓν καὶ ἀπ'ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο, οὐδὲν ἐκβαίνουσα ἀπ'αὐτοῦ, μένουσα δὲ ἀεὶ περὶ ἐκεῖνο καὶ ἐν ἐκείνῳ καὶ ζῶσα κατ' ἐκεῖνο. (I. $315^{32}$..)

On ne peut marquer avec plus d'insistance ce double caractère de l'activité de l'Esprit : et qu'elle ne se répand pas au dehors (μένουσα), et qu'elle est toute entière tendue dans la contemplation et le désir du Principe suprême (πρὸς ἐκεῖνο), Le texte précédent, en nous mettant en mesure d'opter entre εἰς αὑτό et εἰς αὐτό, a déjà posé le problème : Est-ce vers soi-même ou vers son principe que le νοῦς se tourne dans la contemplation ? — C'est à la fois vers soi-même et vers son principe.

Comment ces deux caractères ne sont pas incompatibles, il suffira pour le montrer de rappeler ce qui a été établi ailleurs (¹), que le Principe n'est pas « un dehors » pour ses effets, mais au contraire leur intérieur le plus intime, et que tendre vers lui ce n'est pas sortir de soi. Aussi le mouvement « en haut » et le mouvement « vers

(¹) Cf. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin p. 162...



le dedans » ne sont-ils pas divergents. Ils sont un même regard, dans lequel Plotin distingue deux formalités, de même qu'il distingue quelquefois l'Etre et le νοῦς : ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησε, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα, τὸν νοῦν. Ἐπεὶ οὖν ἔστη πρὸς αὐτὸ ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν. (V. 2. I — II. $176^{15}$).

Quand on dit que la contemplation est cause du νοῦς et qu'il existe par elle, faut-il comprendre que la pensée est cause de l'être ? — Soit, mais au même titre ni plus ni moins, que l'être est cause de la pensée Ils sont corrélatifs, produits simultanément par une même cause et n'existant dans le νοῦς que par leur mutuelle opposition.

V. I. 4 — II. $166^{9}$ : Le νοῦς est parcequ'il pense ; l'être est, parceque, pensé, il fait être et penser le νοῦς — ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστὰς τὸ ὄν, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι · τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι. Ἀμφοτέρων οὖν ἅμα αἴτιον ἄλλο· ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα, καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα... ils forment une unité à eux deux, et ne peuvent se manquer l'un à l'autre ; ils existent l'un par l'autre ; ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν.

La « contemplation » est le type de l'activité immatérielle, du νοῦς par conséquent. Plotin ne dit-il pas qu'il est logos par excellence λόγος τέλειος VI. 2. 21 — II. $323^{23}$, qu'il ne produit qu'en restant tourné vers lui-même, en lui-même (V. 3. 7) ? λόγος μένων — contemplation par conséquent, « non pas objet de contemplation dans un sujet, mais contemplation vivante θεωρία ζῶσα » (III. 8. 7). Il est, pour ainsi dire, la contemplation en personne.

3. *Le monde des Ames et la contemplation.*

V. I. 6 (II. $169^{9}$) : L'âme est un logos obscur (ἀμυδρὸς ὁ λόγος) ; image du νοῦς, elle doit contempler le νοῦς

(εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ), comme celui-ci doit pour être νοῦς (ἵνα ᾖ νοῦς) contempler l'Un.

V. 1. 3 (II. 164[30]) : L'âme reçoit son hypostase du νοῦς : elle devient le logos en acte (ὅτε ἐνεργείᾳ λόγος) quand elle voit le νοῦς. En effet, quand elle fixe son regard sur le νοῦς (ὅταν γὰρ ἐνίδῃ εἰς νοῦν), de son fond apparaissent et comme lui appartenant ses pensées et ses actes (ἔνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεῖα, ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ).

III. 9. 2 — I. 348[16] : L'âme particulière (ἡ μερική) est éclairée quand elle se porte vers ce qui est avant elle, car alors c'est l'être qu'elle rencontre (ὄντι γὰρ ἐντυγχάνει).

« Se porter vers », pour un être immatériel, c'est « contempler » ; il y a coïncidence entre la « vision » et le « désir de voir » : ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὅρασις (V. 6. 5) — « Etre éclairé », c'est « passer de la puissance à l'acte » [1].

III. 9. 3 : L'âme est avec le νοῦς dans le même rapport que la vue avec l'objet visible ; mais elle est une vue indéterminée qui, avant de voir, est disposée à voir ; ainsi elle est avec le νοῦς dans le rapport de la matière avec la forme (I. 349[10]).

L'âme doit donc sa naissance à la contemplation ; elle est âme en acte, quand elle regarde le νοῦς. C'est alors qu'enrichie d'un reflet intelligible qui l'éclaire et la fait sortir de l'état de puissance (νοερὰν ἐποίησεν (ὁ νοῦς), τοῦτο δ'ἐστιν ὡμοίωσεν ἑαυτῷ τῷ ἄνω φωτί V. 3. 8), elle arrive à la perfection de sa nature et devient capable à son tour, étant parfaite, d'engendrer.

Comment il faut comprendre cette fécondité, Plotin, pour prévenir toute imagination matérialiste, prend soin

(1) Cf. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin ch. II. n. 4, la genèse du νοῦς ; et ch. V. n. 3 le passage de la puissance à l'acte.



de le dire (III. 8. 2 — I. 332[23]) : « La nature (c'est-à-dire l'âme universelle) ne travaille pas comme les artisans au moyen de leviers et de machines ; d'ailleurs même quand les artisans travaillent, il faut que quelque chose reste en eux sans changement : le principe qui par l'intermédiaire des mains produit et travaille (δεῖ τι ἐν αὐτοῖς μένειν, καθ' ὃ μένον διὰ χειρῶν ποιήσουσι... 333[2]), ainsi en est-il de la nature : il faut que reste sans changement la puissance qui ne se sert pas de mains pour produire, μένειν δεῖ ἐνταῦθα τὴν δύναμιν τὴν οὐ διὰ χειρῶν ποιοῦσαν καὶ πᾶσαν μένειν, il faut qu'elle reste toute entière. — Ce qui produit dans les animaux et les plantes, ce sont les logoi ; la Nature est un logos qui produit un autre logos, qui communique quelque chose de lui-même tout en restant lui-même : τὴν φύσιν εἶναι λόγον, ὃς ποιεῖ λόγον ἄλλον, γέννημα αὐτοῦ δόντα μέν τι τῷ ὑποκειμένῳ, μένοντα δ'αὐτόν.

Un logos qui produit (ποιεῖ) en restant tel après qu'avant est une contemplation. Telle est la Nature ou Ame du monde.

Cf. XXX. II. 9. 2, un texte dont il a été question déjà, où l'Ame apparait ordonnant et façonnant l'univers sans sortir de soi ni de la contemplation du monde intelligible, sans se donner de mal : μείνασα... ἐν τῷ καλλίστῳ... ἀπραγμόνως... τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θέᾳ.

III. 8. 4 : La Nature contenant paisiblement en soi sa contemplation ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα, par cette connaissance, par cette conscience, a vu ce qui est après elle, comme cela lui est possible, et sans chercher davantage, elle a achevé de produire un objet de contemplation brillant et gracieux : τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν, ὡς οἷόν τε αὐτῇ, καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν, ἀλλὰ θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χαρίεν. C'est en le voyant qu'elle « achève » le monde sensible : il est le produit de sa contemplation (III. 8. 4 — I. 334[32]).

Contemplation qui ne peut être égalée pourtant à celle

du νοῦς. Plotin compare la connaissance (σύνεσις) et la conscience (συναίσθησις) de la nature à celles d'un homme endormi. « Elle se repose dans la contemplation de son objet, qui lui est venu de ce qu'elle demeure en elle-même, de ce qu'elle est objet de contemplation et de ce qu'elle contemple sans bruit mais plus faiblement : θεωροῦσα γὰρ θεώρημα αὐτῆς ἀναπαύεται, γενόμενον αὐτῇ ἐκ τοῦ ἐν αὐτῇ καὶ σὺν αὐτῇ μένειν, καὶ θεώρημα εἶναι καὶ θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δέ. » Elle n'est en effet que l'image (εἴδωλον) d'une autre contemplation (θεωρίας) dont la puissance d'intuition (θέα) est plus grande. C'est pourquoi ce qu'elle a engendré est tout à fait débile, car une contemplation débilitée produit un objet de contemplation débile (ἀσθενοῦσα θεωρία ἀσθενὲς θεώρημα ποιεῖ). Tandisque « ce que le νοῦς contemple καθορᾷ, comme dit Platon, il ne le contemple pas dans un autre, mais en lui-même, parcequ'il possède les intelligibles » (III. 9. I — I. 347[5]), tandis qu'il se pense, ὅτι αὐτός (V. 3. 6 — II. 185[4]), parcequ'il voit ce qui est en lui et que ce qui est en lui est lui-même, et que ne faisant qu'un avec son objet « il possède sa lumière en propre » comme le soleil (V. 6. 4), l'âme, elle, ne se pense qu'en tant qu'elle dépend d'un autre principe (ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτήν, ὅτι ἄλλου. V. 3. 6 — II. 185[3,4]), en tant qu'illuminée par la lumière du νοῦς (V. 3. 8) comme la lune par le soleil, elle en reçoit une coloration intellectuelle, un νοῦς d'emprunt (V. 6. 4). Par elle-même elle n'a pas assez de lumière pour voir, διὸ οὐδὲ βλέπει (V. 3. 8 — II. 188[10])...

Toutes les œuvres de l'Ame sont-elles également « contemplation » ? c'est le lieu de revenir sur un texte difficile, d'ordinaire mal interprété.

III. 8. 4 (I. 336 [2]) : « Partout nous trouverons que l'action dans sa double acception ποίησις et πρᾶξις est impuissance de contempler ou accompagnement de la contemplation ; impuissance, quand il n'y a rien d'autre à contempler que ce qui est fait ; accompagnement, pour qui peut contempler, avant que l'effet soit produit, un objet meilleur. »



Je traduis : impuissance de contempler, et non « affaiblissement de la contemplation » (comme M. Bergson), c'est le sujet qui est en cause et ses mauvaises dispositions. Le contexte le prouve (335 [25]) : ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσι εἰς τὸ θεωρεῖν.., τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται. C'est faiblesse d'âme (ἀσθενεία ψυχῆς) ; ne pouvant percevoir l'objet par les seules forces de l'esprit, et désirant pourtant le voir, ils se livrent à l'action εἰς πρᾶξιν φέρονται. Ainsi font les enfants mal doués (336 [4]). Dans ce cas, ne voyant rien s'ils n'agissent pas, ils agissent pour voir quelque chose, car même en eux demeure le vœu de la nature, νῦν θεάσασθαι ποθοῦμεν, εἴ πῃ δυνατόν (V. 5. 4. — II. 210 [15]), le désir de savoir, disait Aristote, le désir de voir, pense Plotin ; et ils ne voient que ce qu'ils ont fait : μηδὲν μετὰ τὸ πραχθέν. Noter le mot πραχθέν.

Accompagnement.. ou résultat ; παρακολούθημα, c'est maintenant le cas de la contemplation-action. Ici ce n'est pas l'effet que l'agent contemple : il a mieux à regarder... avant tout effet. Pouvant voir l'exemplaire dans sa vérité, il ne fait pas attention à l'image, produit de la contemplation. Plotin dit ποιηθέν.

Ce passage reprend la distinction ποιηθέν — πραχθέν, la πρᾶξις étant impuissance de contempler. Elle n'est donc pas contemplation ? — Ce serait trop dire, car on lit dans le même livre, au même passage, quelques lignes plus haut (III. 8. 4 — I. 335 [25]) : « Les hommes trop faibles pour contempler (εἰς τὸ θεωρεῖν) « font de l'action », qui est ombre de contemplation (σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται). Ne pouvant en effet à cause de la faiblesse de leur âme s'élever jusqu'à la contemplation et se rassasier (καὶ διὰ τοῦτο οὐ πληρούμενοι), désirant cependant voir, ils se portent à l'action dans le but de voir ce que par les seules forces de l'esprit ils ne pouvaient pas (εἰς πρᾶξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν ὃ μὴ νῷ ἐδύναντο).

La πρᾶξις est donc elle aussi un moyen de voir, « une ombre de contemplation » ! qu'on se rapporte à ce qui a été dit plus haut et l'on verra combien les principes ont à souffrir de cette concession ; car, si on opposait alors ποίησις et πρᾶξις, c'était sur ce fondement que la πρᾶξις n'est pas contemplation — Or voici qu'aux mêmes passages (il ne faut pas parler d'évolution), on dit que la πρᾶξις est, en un sens, à la rigueur, contemplation.

Que conclure ? Que Plotin n'est décidément pas l'homme des catégories étanches, et puis, qu'il y a contemplation et contemplation (1), la contemplation proprement dite, et les autres qui ne sont telles que par analogie et participation (2). Tout ce qui n'est pas pur non-être, si dégradé soit-il, est contemplation ; de même toute action, même la plus répandue à l'extérieur, car elle tend à produire quelque chose, donc un forme, donc un objet de contemplation.

(1) cf. III. 8. 5 (I. 337[4]) : ἀνάγκη ἀσθενεστέραν μὲν ἑτέραν ἑτέρας εἶναι, πᾶσαν δὲ θεωρίαν ὥστε τὴν κατὰ τὴν θεωρίαν πρᾶξιν δοκοῦσαν εἶναι τὴν ἀσθενεστάτην θεωρίαν εἶναι.

(2) La πρᾶξις est θεωρία et elle ne l'est pas ; car un trait distinctif de la « contemplation » est qu'elle ne regarde pas vers l'extérieur — Or Plotin rapproche justement πρᾶξις et ἡ ἔξωθεν θεωρία : cf. III. 8. 5 (I. 337[10]) : « Toute chose se produit sans bruit, car il n'est pas besoin de rien de sensible ni de contemplation de l'extérieur ou de πρᾶξις (ὅτι μηδὲν ἐμφανοῦς καὶ τῆς ἔξωθεν θεωρίας ἢ πράξεως δεῖται). Bouillet traduit (t. II. p. 218). Toutes choses procèdent donc silencieusement de l'Ame, parce qu'elles n'ont besoin ni de contemplation, ni d'action extérieure et visible ». Je ne vois pas comment cette traduction, assez libre, peut s'accorder avec le prinipe général que toutes choses désirent la contemplation et y tendent — Je suis porté à voir une équivalence entre ἡ ἔξωθεν θεωρία et πρᾶξις (Plotin ne dit-il pas aussi que la πρᾶξις est σκιὰ θεωρίας ?), et à comprendre que la nature, quand elle produit les choses, n'a pas recours à cette contemplation de bas étage, action bruyante et dépendante du sensible.

## III. La contemplation, fin de l'action.

καὶ πρᾶξις πᾶσα εἰς θεωρίαν τὴν σπουδὴν ἔχει
(III. 8. 1 — I. 332[11-12])

Tous les êtres, dit Plotin, désirent la contemplation ; c'est vers cette fin qu'ils regardent, même les animaux sans raison, même les végétaux et la terre qui les engendre, et tous y arrivent καθ'ὅσον οἷόν τε αὐτοῖς ; ils y arrivent et contemplent de diverses manières ἄλλα ἄλλως, les uns en vérité, les autres ne recevant qu'une imitation et une image τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τούτου λαμβάνοντα. (III. 8. 1 — I. 331[23]...)

Ce que nous disons semble un « paradoxe » (332[4]), un badinage (331[23], 332[5]), mais ce badinage, n'est-ce pas encore une contemplation ? ἆρ'οὖν καὶ ἡμεῖς παίζοντες ἐν τῷ παρόντι θεωροῦμεν ; Tout badinage comme toute occupation sérieuse a en vue la contemplation (θεωρίας ἕνεκεν) ; toute πρᾶξις même fait effort vers la contemplation, l'une nécessaire et tirant davantage la contemplation (θεωρίαν) au dehors (πρὸς τὸ ἔξω), l'autre dite spontanée et la faisant moins sortir de soi, mais venant elle aussi d'un désir de contempler ἐφέσει θεωρίας.

Le même thème est développé longuement un peu plus loin III. 8. 7 — I. 339[8]. Même les « actions » ont pour fin de connaître, καὶ αἱ πράξεις τὸ τέλος ἔχουσιν εἰς γνῶσιν... l'acte d'engendrer qui a son origine dans la contemplation tend à produire une forme, un autre objet de contemplation (ἀπὸ θεωρίας εἰς ἀποτελεύτησιν εἴδους καὶ θεωρήματος ἄλλου)... ; la pensée discursive (αἱ διανοήσεις)..., la sensation (αἱ αἰσθήσεις) ont pour fin la connaissance. De même, la Nature. Car il est

La πρᾶξις est donc elle aussi un moyen de voir, « une ombre de contemplation » ! qu'on se rapporte à ce qui a été dit plus haut et l'on verra combien les principes ont à souffrir de cette concession ; car, si on opposait alors ποίησις et πρᾶξις, c'était sur ce fondement que la πρᾶξις n'est pas contemplation — Or voici qu'aux mêmes passages (il ne faut pas parler d'évolution), on dit que la πρᾶξις est, en un sens, à la rigueur, contemplation.

Que conclure ? Que Plotin n'est décidément pas l'homme des catégories étanches, et puis, qu'il y a contemplation et contemplation [1], la contemplation proprement dite, et les autres qui ne sont telles que par analogie et participation [2]. Tout ce qui n'est pas pur non-être, si dégradé soit-il, est contemplation ; de même toute action, même la plus répandue à l'extérieur, car elle tend à produire quelque chose, donc un forme, donc un objet de contemplation.

---

(1) cf. III. 8. 5 (I. $337^{4}$) : ἀνάγκη ἀσθενεστέραν μὲν ἑτέραν ἑτέρας εἶναι, πᾶσαν δὲ θεωρίαν ὥστε τὴν κατὰ τὴν θεωρίαν πρᾶξιν δοκοῦσαν εἶναι τὴν ἀσθενεστάτην θεωρίαν εἶναι.

(2) La πρᾶξις est θεωρία et elle ne l'est pas ; car un trait distinctif de la « contemplation » est qu'elle ne regarde pas vers l'extérieur — Or Plotin rapproche justement πρᾶξις et ἡ ἔξωθεν θεωρία : cf. III. 8. 5 (I. $337^{10}$) : « Toute chose se produit sans bruit, car il n'est pas besoin de rien de sensible ni de contemplation de l'extérieur ou de πρᾶξις (ὅτι μηδὲν ἐμφανοῦς καὶ τῆς ἔξωθεν θεωρίας ἢ πράξεως δεῖται). Bouillet traduit (t. II. p. 218). Toutes choses procèdent donc silencieusement de l'Ame, parce qu'elles n'ont besoin ni de contemplation, ni d'action extérieure et visible ». Je ne vois pas comment cette traduction, assez libre, peut s'accorder avec le prinipe général que toutes choses désirent la contemplation et y tendent — Je suis porté à voir une équivalence entre ἡ ἔξωθεν θεωρία et πρᾶξις (Plotin ne dit-il pas aussi que la πρᾶξις est σκιὰ θεωρίας ?), et à comprendre que la nature, quand elle produit les choses, n'a pas recours à cette contemplation de bas étage, action bruyante et dépendante du sensible.

## III. La contemplation, fin de l'action.

καὶ πρᾶξις πᾶσα εἰς θεωρίαν τὴν σπουδὴν ἔχει
(III. 8. I — I. $332^{11-12}$)

Tous les êtres, dit Plotin, désirent la contemplation ; c'est vers cette fin qu'ils regardent, même les animaux sans raison, même les végétaux et la terre qui les engendre, et tous y arrivent καθ'ὅσον οἷόν τε αὐτοῖς ; ils y arrivent et contemplent de diverses manières ἄλλα ἄλλως, les uns en vérité, les autres ne recevant qu'une imitation et une image τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τούτου λαμβάνοντα. (III. 8. I — I. $331^{23}$...)

Ce que nous disons semble un « paradoxe » ($332^{4}$), un badinage ($331^{23}$, $332^{5}$), mais ce badinage, n'est-ce pas encore une contemplation ? ἆρ'οὖν καὶ ἡμεῖς παίζοντες ἐν τῷ παρόντι θεωροῦμεν ; Tout badinage comme toute occupation sérieuse a en vue la contemplation (θεωρίας ἕνεκεν) ; toute πρᾶξις même fait effort vers la contemplation, l'une nécessaire et tirant davantage la contemplation (θεωρίαν) au dehors (πρὸς τὸ ἔξω), l'autre dite spontanée et la faisant moins sortir de soi, mais venant elle aussi d'un désir de contempler ἐφέσει θεωρίας.

Le même thème est développé longuement un peu plus loin III. 8. 7 — I. $339^{8}$. Même les « actions » ont pour fin de connaître, καὶ αἱ πράξεις τὸ τέλος ἔχουσιν εἰς γνῶσιν... l'acte d'engendrer qui a son origine dans la contemplation tend à produire une forme, un autre objet de contemplation (ἀπὸ θεωρίας εἰς ἀποτελεύτησιν εἴδους καὶ θεωρήματος ἄλλου)... ; la pensée discursive (αἱ διανοήσεις)..., la sensation (αἱ αἰσθήσεις) ont pour fin la connaissance. De même, la Nature. Car il est

évident que les premiers principes étant en contemplation, tous les autres devaient y aspirer, car le principe de toutes choses est aussi leur fin : ὡς ἀναγκαῖον ἦν τῶν πρώτων ἐν θεωρίᾳ ὄντων, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐφίεσθαι τούτου, εἴπερ τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή.

Ce désir n'est que la manifestation de l'universelle finalité qui tend toutes choses vers leur commun principe (1) ; toutes, elles ont reçu, avec leur être, une orientation vers ce principe, orientation qui est en même temps un appel à se compléter, à se parfaire, à s'élever, or ayant toutes plus ou moins une nature contemplative par le fait du logos qui les constitue, c'est en « contemplant » qu'elles s'achèvent, si bien que toutes leurs démarches vers l'achèvement de leur être sont efforts vers la contemplation et la contemplation est cet achèvement même (2).

Quand les animaux engendrent, ce sont les logoi qui du dedans les mettent en branle (οἱ λόγοι ἔνδον ὄντες κινοῦσι). Tout cela est acte de contemplation, en mal de produire beaucoup de formes et beaucoup d'objets

(1) cf. III. 8. 1 — I. 331[24, 25] où il est dit que tous les êtres désirent la contemplation et regardent vers *cette fin* πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν.

(2) Cette observation permet de fixer le sens du mot ἀποτέλεσμα (qu'on remarque sa parenté avec τέλος) ; cf. III. 8. 4 (I. 335[13, 14]). La nature, en voyant, « achève » un objet de contemplation brillant et gracieux. Θεώρημα ἀποτελέσασα ἄγλαον καὶ χαριέν. C'est le monde. — III. 8. 7 (I. 339[18]) : ἡ φύσις τὸ θεώρημα τὸ ἐν αὐτῇ (pour Plotin, le monde est dans l'Ame, comme tout est dans l'Un)... ποιεῖ ἄλλον λόγον ἀποτελοῦσα. — III. 8. 7 (I. 339[15]) καὶ αἱ γινόμεναι ὑποστάσεις μιμήσεις ὄντων οὖσαι (τὰ) ποιοῦντα δεικνῦσι τέλος ποιούμενα οὐ τὰς ποιήσεις οὐδὲ τὰς πράξεις, αλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα ἵνα θεωρηθῇ. — cf. III. 8. 3 (I. 334[9, 10, 20]) — III. 8. 7 (I. 339[10]) καὶ αἱ γεννήσεις ἀπὸ θεωρίας εἰς ἀποτελεύτησιν εἴδους καὶ θεωρήματος.

Il est vrai que Plotin dit (I. 4. 2 — I. 65[9]) : ποιεῖν γὰρ δεῖ αὐτὸν τέλειον οὐ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ ταῦτα, ce qui doit perfectionner le logos, ce n'est pas la contemplation ; mais il s'agit de la contemplation des choses sensibles (περὶ ταῦτα.)



de contemplation, de remplir tout de logoi et, pour ainsi dire, de toujours contempler (καὶ ἔστιν ἐνέργεια θεωρίας τοῦτο καὶ ὠδὶς τοῦ πολλὰ ποιεῖν εἴδη καὶ πολλὰ θεωρήματα, καὶ λόγων πληρῶσαι πάντα καὶ οἷον ἀεὶ θεωρεῖν). Car *faire exister quelque chose, c'est produire une forme, c'est-à-dire, remplir tout de contemplation* : τὸ γὰρ ποιεῖν, εἶναί τι εἶδός ἐστι πιοεῖν· τοῦτο δέ ἐστι πάντα πληρῶσαι θεωρίας.

Telle est la vue idéaliste que Plotin jette sur le monde. En toutes choses il voit la forme ou le logos et la forme est un objet de contemplation (θεώρημα) (1) ; un principe d'action aussi, mais l'action est un effort vers une contemplation plus parfaite. Chez les êtres les plus impuissants dont le logos obscurci se contente d'une « ombre de contemplation », l'activité (πρᾶξις) est encore un signe de la vocation supérieure des âmes, (dans cette philosophie l'Ame est partout), en même temps que la diversion, le trompe-faim dont elles s'accommodent, ne pouvant voler plus haut.

(1) Cf, III. 8. 4 (1. 335[25]) ; III. 8. 6 (1. 339[12]).

# Conclusion

On pourra peut-être tirer de ce travail une double conclusion, l'une concernant l'identification de ποίησις et de θεωρία, l'autre, l'opposition de θεωρία et de πρᾶξις. Ce ne sont en fait que deux aspects, l'un d'ordre psychologique, l'autre d'ordre métaphysique, d'une même attitude à l'égard de la « contemplation » — La contemplation en tant que telle, τῷ εἶναι θεωρία (III. 8. 2.) est activité pure et féconde. Influencé par Platon, probablement plus encore par les milieux juifs ou chrétiens d'Alexandrie et de Rome, Plotin donne à cette activité le nom de ποίησις, et réserve, du moins ordinairement, celui de πρᾶξις à une action inférieure qu'avec une rigueur intransigeante il juge indigne du vrai contemplatif.

Socrate enseignait qu'il suffit de bien penser pour bien vivre ; c'était pousser à l'extrême, dans l'ordre psychologique, la dépendance de l'action par rapport à la spéculation : la vertu n'est plus autre chose que la science du bien ; savoir, c'est vouloir, c'est bien agir. Toujours, la tendance de la « gnose » sera de placer le perfectionnement de l'homme uniquement dans le développement de ses facultés spéculatives qui absorberont toute sa spontanéité. Agir vraiment, vivre pleinement, c'est connaitre.

De là le mépris de Plotin, véritable « gnostique » malgré son opposition à certains gnostiques, pour l'action qu'il appelle πρᾶξις, car le sensible qui s'y mêle, par l'intervention de la matière gêne et réduit l'exercice de l'intelligence. De là, sa réserve, son abstention à l'égard des fonctions civiles ou politiques ; il ne les condamne pas ; mais il ne les conseille pas non



plus ; ceux qui s'y adonnent, devant, sous peine de médiocrité, passer outre.

Il avait toujours été de mode dans l'école de Platon de priser assez peu l'activité pratique ; il semble pourtant que chez ses disciples éloignés la conception stoïcienne du βίος λογικός (1) ait modéré quelque peu l'expression du dédain. Cela est sensible chez Philon (2), bien qu'il oppose les Esséens zélateurs de la vie pratique aux Thérapeutes, adonnés à la contemplation (3) ; chez Maxime de Tyr, pour qui πρᾶξις et θεωρία sont deux moyens d'atteindre le Beau, l'un par la connaissance, l'autre (la πρᾶξις) par la vertu (4) — Les écrivains chrétiens auraient sans doute volontiers repris la pensée d'Origène : « Les contemplatifs sont dans la maison de Dieu ; les actifs restent au vestibule », mais les exemples et les leçons de l'Evangile leur faisaient un devoir de recommander l'exercice de la vertu. « Faisons ce qui nous est ordonné.., dit Clément d'Alexandrie (5) ; le Verbe fait chair nous a montré que la même vertu est à la fois contemplative et active : τὴν αὐτὴν ἀρετὴν πρακτικὴν ἅμα καὶ θεωρητικήν (6).

Les Ennéades qui se défient de l'influence stoïcienne comme d'une tentation de matérialisme, sont beau-

(1) Voir plus haut : la πρᾶξις chez les Stoïciens.

(2) PHILON. *Leg. alleg. liv, I.* n. 17.

(3) PHILON. *De vita contemp.* début.

(4) MAXIME DE TYR, *dissertation VI.*

(5) CLÉMENT. *Pédagogue.* liv. I, c. 3 — P. G. t. 8. col. 260 B.

(6) C'était un problème familier aux Pères de l'Eglise. Vie contemplative ou vie active ? St Grégoire de Nazianze fait entendre la voix du bon sens (carm. sect. I. carm. XXXIII. v. I...)

Πρᾶξιν προτιμήσειας ἢ θεωρίαν ;
Ὄψις τελείων ἔργον, ἡ δὲ πλειόνων.
Ἄμφω μέν εἰσι δέξιαί τε καὶ φίλαι.
Σὺ δὲ πρὸς ἣν πέφυκας, ἐκτείνου πλέον.

La contemplation (ὄψις = θεωρία) est le fait des parfaits l'action... de la foule. Que préférer ? Toutes deux sont bonnes et amies... que chacun s'éprouve : ne forçons point notre talent,

coup plus exclusives : la πρᾶξις y est impuissance de « contempler », une imperfection dont il faut, autant que possible, se guérir, tout au plus tolérable en des âmes faibles ou chez les enfants... puisqu'ils ne peuvent faire autre chose. Tandisque le sage qui contemple s'approche de Dieu, travailler des mains, s'occuper des affaires de son pays, c'est se mêler à la vaine agitation et à la multiplicité du devenir. Plotin n'a pas l'idée qu'on puisse s'approcher de Dieu par l'exercice de vertus aussi vulgaires.

Il serait inexact, pourtant, de prétendre que Plotin sacrifie l'action à la connaissance ; il ne les oppose pas, puisque, dans sa métaphysique, connaitre c'est encore essentiellement agir ; les Stoïciens se sont trompés, en n'y voyant qu'une opération purement réceptive et passive, telle l'inscription de caractères sur une tablette. Non, connaitre c'est agir, si bien que l'action, qui paraissait près de s'abîmer dans la tranquille et permanente identité de la contemplation, se survit dans l'activité essentielle à l'acte de connaitre.

Activité productrice, déclare-t-on, car, achevant ce qui était seulement en puissance, elle introduit les êtres, puis les maintient dans l'état de perfection ou de pleine maturité, condition nécessaire et suffisante de leur fécondité. — Aussi est-ce à la contemplation que le monde intelligible doit sa naissance, et le monde des âmes, et la nature, et tout l'univers. C'est par la contemplation que tous les êtres imparfaits ont l'espoir de réaliser pleinement leurs puissances d'être et d'agir, par une contemplation que Plotin juge possible en cette vie, bien qu'aucun terme de la langue humaine ne soit digne de l'exprimer, sorte de contact, de commerce ineffable, où, dans l'évanouissement de toutes les « différences », l'âme ravie renonce à se distinguer de Dieu. C'est la θεωρία par excellence et c'est aussi l'activité la plus élevée, la plus féconde dont soit capable une créature.



Absorber la puissance d'agir dans l'acte de voir et proposer à l'homme cette très simple opération comme le but normal de ses efforts, n'est-ce pas un défi à la condition de notre nature, dont une expérience quotidienne se charge pourtant de nous rappeler les impuissances ? (1) Plotin semble parfois philosopher non pour des hommes, mais pour de purs esprits, complétement indépendants du monde sensible. De fait entre le corps et l'âme il admettait plutôt une présence mutuelle qu'une véritable union, une présence à laquelle l'âme avait la facilité, bien plus le devoir, de se soustraire pour devenir νοῦς καθαρός. Rêve d'une ascension vers la pure lumière intelligible, conditionné par le mépris de la matière et de toute activité qui tient à la matière... Dans le cadre d'un système moniste, la pensée de Plotin reste profondément dualiste.

(1) Sur l'« extase » plotinienne, cf. Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, ch. VIe.